كتاب المحروسة

د. هالة مصطفى

الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة

عهدى السادات ومبارك









٩

النظام السياسى
والمعارضة الإسلامية فى مصر

هالة مصطفى

القاهرة – ١٩٩٦

النظام السياسى

والمعارضة الإسلامية في مصر

الطبعة الأولى : يناير ١٩٩٦

عنوان الكتاب : النظام السياسى والمعارضة الإسلامية فى مصر.
اسم المؤلف : هالة مصطفى

الناشر : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية
سلسلة كتاب المحروسة - ٩
المدير العام والمشرف على السلسلة : فريد زهران
٤ش٩ ب المعادى - ت : ٣٧٥٢٠٣٣ - فاكس ٢٩٣١٤٩٢
رقم الايداع : ٩٥/٤٦٣٥
الترقيم الدولى : 5-23-5652 -977
الغلاف للفنان : حلمى التونى المراجعة : مصطفى عبادة
طباعة : لوجوس سنتر تليفون / فاكس : ٢٩٠٦١٦١

إهداء

الى والدّىّ (أبى وأمى)

بكل الحب

الفهرس

تقديم

كثيرة هى الأبحاث التى تتصدى لظاهرة العنف السياسى الذى يحاول التستر بعمامة الإسلام والتخفى وراء عباءة الدين، ولكنها قليلة تلك الدراسات الجادة التى تربط بين الخلفية النظرية الشاملة والواقع الميدانى القائم.

ولعل هذا «الكتاب» يقع ضمن تلك المجموعة القليلة التى نشير إليها، فهو مستمد من أطروحة متميزة نالت صاحبتها الدكتورة هالة مصطفى درجة الدكتوراة من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام ١٩٩٤، وكنت ممتحناً من الخارج ضمن لجنة مناقشة الرسالة والحكم عليها والتى حصلت بها الباحثة على الدرجة بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى لأسباب تتصل بأهمية الموضوع وشجاعة التصدى له، فضلاً عن الجهد الواضح والتحليل العميق والنتائج الموضوعية التى ارتبطت بذلك العمل الأكاديمى السياسى المرموق.

وسوف يكتشف القارىء لهذا الكتاب الذى نقدم له أن الباحثة لم تتوقف عند حدود المراجع العلمية والدوريات السياسية ولكنها تجاوزت ذلك الى معايشة ميدانية تعرفت فيها على دوافع ظهور التطرف وميلاد الإرهاب، كما أدركت المزاج النفسى والبيئة الاجتماعية اللتين خرجت منهما تلك الظاهرة التى فرضت نفسها على مسرح الحياة السياسية إقليمياً ودولياً وجعلت المواجهة بين نظام الحكم وجماعات العنف وعناصر الإرهاب هى العامل الحاكم فى تحديد صيغة المستقبل، ورسم التطور السياسى فى الدول الإسلامية، فضلاً عن فهم الغير لنا ونظرة الآخر نحونا، فلقد عكفت الباحثة لسنوات ترصد الأحداث وتقارن الوقائع وتبحث فى الجذور وتنقب فى

الأصول لتفرق بين ما هو سلفي صحيح يحمله التراث وبين ما هو طارىء يحاول استخدام ذلك التراث والعبث بتاريخ ثقافي وميراث حضاري يربو عمرهما على الأربعة عشر قرناً.. فكان لها ما أرادت حيث جاء كتابها هذا استكمالاً لكتابها الأول «الإسلام السياسي من حركات الإصلاح الى جماعات العنف» والذي كان عرضا موضوعياً لميلاد الظاهرة فإذا هي في كتابها الجديد تحدد الإطار النظري لتطورها وتحلل جوانبها بل وتحاول استشراف صورة مستقبلها.

إنني أترك القارىء مع صفحات هذا الكتاب ليتعرف بذاته على أهمية هذه الدراسة التي أشرف عليها الأستاذ الدكتور عليّ الدين هلال عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وصاحب مدرسة جادة تسعى لتوظيف البحث في علم السياسة لخدمة الواقع وإثراء الفكر وإضافة الجديد إلى المكتبة العربية المعاصرة.

تهنئة للباحثة.. وتحية للقارىء.. وتطلعاً إلى مستقبل تشيع فيه روح الديمقراطية وتختفي منه مظاهر العنف السياسي أو الإرهاب الفكري...

د. مصطفى الفقي

فبراير ١٩٩٥

مقدمة الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الاستراتيجيات المختلفة التى تبناها النظام السياسى تجاه الحركات الإسلامية المعارضة خلال مرحلتى السبعينيات والثمانينيات، واللتين تمثلان عهدين متتاليين فى حياة النظام هما عهدا الرئيس السادات (١٩٧٠ - ١٩٨١)، والرئيس مبارك (١٩٨١ - ١٩٩٥)، فقد شهد العهدان تصاعداً للدور السياسى للمعارضة الإسلامية والتى مثلها جناحان هما الإخوان المسلمون، الذين شكلوا تاريخياً أهم حركة سياسية إسلامية فى التاريخ المصرى المعاصر، والجماعات التى ظهرت خارج نطاق جماعة الإخوان واتخذت اتجاهاً عنيفاً فى معارضتها للنظام.

فى هذا الإطار تقوم الدراسة بتحليل السياسات المختلفة للنظام المصرى تجاه هذا النمط من المعارضة، وأسباب اللجوء إلى كل سياسة منها، والأساليب التى طبقت بها، والاثار التى ترتبت عليها. ويتم هذا التحليل على ضوء اعتبارين رئيسيين: الأول، هو السياق السياسى والاجتماعى الذى تحددت فى إطاره هذه السياسات، والتحديات الداخلية التى واجهها النظام فى مراحل تطوره فى الفترة محل البحث. والثانى، يتعلق بالأشكال المختلفة التى اتخذتها هذه المعارضة، وطبيعة التحدى الذى فرضته على النظام، وأثره فى اختيار كل من هذه السياسات فى المراحل الزمنية المتعاقبة.

ولما كانت المشكلة الرئيسية للبحث تتعلق بتحليل سياسات النظام، فقد عملت الدراسة على تحليل طبيعة النظام المصرى منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، إذ رغم التحولات السياسية التى عرفها النظام فى العهدين التاليين (محل الدراسة)، إلا أن الخصائص التى اكتسبها منذ ذلك التاريخ ظلت محدداً ومنطلقاً هاماً لتحليل طبيعة النظام السياسى وتتبع مراحل تطوره فى هذين العهدين.

ومن الناحية النظرية تحاول الدراسة أن تلقى الضوء على طبيعة النظام السياسى المصرى، والمرحلة التى يمر بها، وكذلك خصائص المعارضة

الإسلامية من خلال النماذج والمفاهيم السائدة فى أدبيات النظم السياسية المقارنة.

فالدراسة تعالج بالأساس استراتيجية النظام، وسياساته المختلفة إزاء تلك المعارضة بفصائلها المختلفة، سواء من حيث توصيف تلك السياسات، أو تفسيرها، أو نقدها وتحليلها وتقييمها. ومن ثم فإن الدراسة - بالتالى- تربط بين طبيعة النظام السياسى المصرى، وبين خصائص سياساته أو ردود أفعاله إزاء المعارضة الإسلامية.

وتركز الدراسة أيضاً على طبيعة المرحلة الراهنة التى يمر بها النظام السياسى المصرى، والتى تندرج ضمن ما اصطلحت أدبيات النظم السياسية المقارنة على تحديده بمشكلات الانتقال من النظم السلطوية إلى الديمقراطية.

وتشير الدراسة إلى خصوصية هذا التحول فى الواقع المصرى والحدود القائمة ليس فقط على الطابع السلطوى للنظام السياسى، وإنما أيضاً على أبعاد التحول الديمقراطى التعددى. ذلك أن هذا التحول بخصائصه المميزة ينعكس سواء على ظهور أو طبيعة المعارضة السياسية، وعلى طبيعة اختيار الاستراتيجيات أو السياسات الحكومية.

وفى المقابل، فإن الدراسة لا تتجاهل وضع المعارضة الإسلامية فى مصر، فى سياق تطور ظاهرة المعارضة فى التاريخ الإسلامى بشكل عام، وتطورها السياسى فى مصر بشكل خاص.

واستناداً إلى المعطيات السابقة، تسعى الدراسة إلى توضيح عناصر التغيير والاستمرار فى الاستراتيجيات والسياسات المتبعة إزاء المعارضة الإسلامية فى مصر فى العهود الثلاثة المتعاقبة منذ قيام نظام ثورة يوليو ١٩٥٢، أى عهد كل من الرؤساء: عبد الناصر، والسادات، ومبارك.

غير أنه لا يمكن الفصل عند دراسة موضوع سياسى معاصر من هذا النوع بين أهميته النظرية أو العلمية، وبين أهميته السياسية العملية. فليس هناك شك فى أهمية الظاهرة موضوع التحليل، أى ظاهرة "المعارضة الإسلامية"

مصرياً وعربياً وعالمياً، وأن الدراسة تسهم - مع غيرها من الدراسات المتعددة التى تتناول الموضوع - فى التعرف على الخصائص والأبعاد السياسية للظاهرة. وبالتالى على وضعها فى سياق تطور النظام السياسى.

كما أن الدراسة تسهم فى إلقاء الضوء على التداخل العلمى والسياسى بين شقى المعارضة الإسلامية: المعتدل والعنيف بصرف النظر عن التمايز النظري، ولذا فإنها من هذه الزاوية، تجمع بينهما، أو تفصل بينهما بناء على ما توحى به الحركة السياسية الفعلية للقوى موضوع التحليل.

وأخيراً، فإن الدراسة تقدم أساساً علمياً لترشيد السياسات، وتطوير عملية صنع القرار فى مواجهة ظاهرة المعارضة السياسية العنيفة، وإذا كانت أساليب المواجهة تتطور بالتجربة والخطأ، فانها يمكن أن تتطور أيضاً نتيجة مزيد من البحث والتحليل لخصائص الظاهرة، وأبعادها المتشعبة. وتلك هى الوظيفة المتصورة لأى بحث علمى جاد.

وفى هذا السياق تشمل الدراسة أربعة أبواب مقسمة على النحو التالى:

يقدم الباب الأول الإطار النظرى والتاريخى للموضوع، وينقسم إلى فصلين يعالج الأول مفهوم المعارضة فى أدبيات العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة من خلال منظورين هما: منظور التنمية السياسية الذى يعرض لمفهوم المعارضة فى التحليل السياسى وفقاً لأنماط النظم السياسية المعاصرة. ومنظور التغيير الاجتماعى الذى يعالج ظاهرة المعارضة السياسية فى التحليل الاجتماعى كتعبير عن حركة اجتماعية تستهدف التغيير الإرادى للمجتمع.

أما الفصل الثانى فيعالج مفهوم المعارضة فى الفكر والتاريخ السياسى الإسلامى، ويقدم للأشكال والنماذج المختلفة التى عرفها هذا التاريخ باعتبارها النماذج التى تمثل مصدراً لإلهام حركات المعارضة السياسية الإسلامية المعاصرة.

ويعرض الباب الثانى لتطور موقف النظام السياسى المصرى من المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس عبد الناصر، والفترة الأولى من عهد

الرئيس السادات. حيث ظلت الخصائص التى اتسم بها نظام ثورة يوليو محدداً رئيسياً لتحليل الكثير من سياساته ومواقفه تجاه المعارضة السياسية بشكل عام، والإسلامية منها بشكل خاص، إذ اكتسبت الحالة الأخيرة بعداً خاصاً نظراً للخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين النخبة الحاكمة لثورة يوليو وحركة الإخوان المسلمين.

فى هذا الإطار ينقسم الباب إلى ثلاثة فصول يتناول الأول، عرضاً لخصائص النظام السياسى لثورة يوليو وموقفه من المعارضة الإسلامية. ثم يعرض الثانى للفترة الأولى من عهد الرئيس السادات، والتى شهدت الكثير من عوامل الصراع السياسى تثبيتاً لدعائم الحكم للعهد الجديد. وأخيراً يعالج الفصل الثالث، التحولات التى شهدتها حقبة السبعينيات بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانعكاساتها على موقف النظام من المعارضة السياسية فى إطار التعددية الحزبية المقيدة التى عرفتها هذه الحقبة والتى أثرت بدورها على موقع المعارضة الإسلامية وموقف النظام منها.

ويتناول الباب الثالث استراتيجيات النظام تجاه المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس السادات. فقد شهدت حقبة السبعينيات بما حملته من تحولات سياسية واجتماعية هامة، صعوداً لدور المعارضة السياسية وأبرزها المعارضة الإسلامية التى مثلتها قوتان سياسيتان، هما: حركة الإخوان المسلمين، الذين شكلوا تقليدياً قوى المعارضة الإسلامية الرئيسية. والأخرى، جماعات العنف السياسية الإسلامية التى ظهرت فى نفس الحقبة. ورغم اختلاف منهج وأسلوب كل منهما فى التعبير عن معارضتها، إلا أنهما مارسا ضغطاً مستمراً على النظام منذ منتصف السبعينيات، بحيث مثلا قوى التحدى الرئيسية أمامه فى أواخر نفس العقد، وهو الأمر الذى انتهى باغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١ على يد إحدى فصائل الجماعات الأخيرة.

فى هذا الإطار ينقسم الباب إلى ثلاثة فصول يعالج الفصل الأول، موقف قوى المعارضة الإسلامية بشقيها السياسى (الإخوان المسلمين)، والعنيف (الجماعات الإسلامية) فى إطار السياق السياسى والاجتماعى الذى تبلورت

فيه، كما يعرض لمظاهر معارضتها للنظام. ويتناول الثانى، بالتحليل المواقف والسياسات المختلفة للنظام تجاه هذه القوى المعارضة من خلال مستويين: المستوى الأول، هو السياسات والتفاعلات المباشرة بين النظام وكل من قوتى المعارضة الإسلامية. والمستوى الآخر يتعرض لأساليب وسياسات المواجهة غير المباشرة مع نفس القوى المعارضة والتى امتدت إلى عدة مجالات هى: المؤسسة الدينية الرسمية (الأزهر)، والمساجد الأهلية، والطرق الصوفية، والإعلام، والتعليم.

وينتهى الفصل الثالث بتحليل انعكاسات هذه السياسات على موقف الكنيسة والتى اتخذت موقفاً معارضاً فى مواجهة النظام خلال نفس الحقبة.

ويعالج الباب الرابع والأخير استراتيجيات النظام فى مواجهة المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس مبارك. وينقسم إلى أربعة فصول يتناول الفصل الأول التوجهات السياسية للنظام فى هذا العهد وأثرها على استراتيچيته إزاء المعارضة الإسلامية. ويعرض الفصل الثانى، لتطور موقف النظام وسياساته تجاه قوى المعارضة السياسية الإسلامية التى مثلها الإخوان المسلمون من خلال وجودهم فى الأحزاب السياسية ومجلس الشعب فى الثمانينيات. ويتعرض الفصل الثالث لأساليب ومجالات المواجهة غير المباشرة بين النظام والقوى الإسلامية فى مؤسسات المجتمع المدنى والتى تمثلت فى النقابات المهنية والجمعيات الأهلية، والاتحادات الطلابية، ويتعرض الفصل من هذه الزاوية إلى التطورات والتفاعلات المختلفة بين الجانبين والمواجهات غير المباشرة بينهما، طوال عقد الثمانينيات، وحتى مطلع التسعينيات. وأخيراً يعالج الفصل الرابع، تطور جماعات العنف التى تشكل الجناح المتشدد من المعارضة الإسلامية – فى نفس الفترة، وسياسة النظام فى مواجهتها.

وتنتهى الدراسة بخاتمة تتضمن نتائجها وتثير قضية التحول الديمقراطى للنظام السياسى.

الباب الأول

الإطار النظرى والتاريخى للدراسة

الباب الأول

الإطـــار النظرى والتاريخى للدراسة

يقدم هذا الباب الإطار النظرى والتاريخى للموضوع محل البحث. وينقسم إلى فصلين:

يعالج الفصل الأول مفهوم المعارضة فى أدبيات العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة، وذلك من خلال منظورين متكاملين: الأول، هو منظور التنمية السياسية الذى يعرض لمفهوم المعارضة فى التحليل السياسى وفقاً لأنماط النظم السياسية المعاصرة. والثانى، هو منظور التغيير الاجتماعى، والذى يعالج ظاهرة المعارضة السياسية فى التحليل الاجتماعى كتعبير عن "حركة اجتماعية" تستهدف التغيير الإرادى للمجتمع.

أما الفصل الثانى، فيعالج مفهوم المعارضة فى الفكر والتاريخ السياسى الإسلامى، ويقدم للأشكال والنماذج المختلفة التى عرفها هذا التاريخ باعتبارها النماذج التى تمثل مصدراً لإلهام حركات المعارضة السياسية الإسلامية المعاصرة.

الفصل الأول

المعارضة فى التحليل السياسى والاجتماعى المعاصر

يعرض هذا الفصل لمفهوم المعارضة من زاويتى التحليل السياسى والاجتماعى المعاصر، ويتناول الجانب الأول المعارضة فى إطار النظم السياسية المقارنة والتى تندرج دراستها ضمن أدبيات التنمية السياسية، والتى تعتبر بدورها جزءاً من النظرية الأشمل عن "التحديث"، والتى تقاسمتها كافة فروع العلوم الاجتماعية، وفى هذا السياق قدمت دراسات النظم السياسية المقارنة ضمن أدبيات التنمية السياسية تصنيفات وتعريفات للنظم المعاصرة تتحدد فى إطارها خصائص هذه النظم وأنماط تعاملها مع المعارضة السياسية. وفى نفس هذا الإطار التحليلى كان التوجه - وفقاً لهذه التصنيفات - نحو الديمقراطية الليبرالية ذات الطابع التعددى هو الهدف النهائى لعملية التنمية السياسية.

وفى المقابل يهتم الجانب الآخر من التحليل بعرض مفهوم المعارضة من الزاوية الاجتماعية والتى تندرج ضمن أدبيات التغيير الاجتماعى حيث يقدم مفهوم الحركة الاجتماعية إطاراً نظرياً لتفسير الأبعاد الاجتماعية لظهور حركات معارضة ذات طابع احتجاجى ومن هنا فإن جانبى التحليل السياسى والاجتماعى يقدمان مدخلين متكاملين لدراسة مفهوم المعارضة- أشكالها وأنماطها - من ناحية، كما يقدمان إطاراً تحليلياً لأنماط وأساليب التعامل معها وفقاً لطبيعة النظام السياسى، والعوامل الاجتماعية المؤثرة على سياساته فى هذا المجال من ناحية أخرى.

أولاً : المعارضة فى التحليل السياسى

اهتمت أدبيات النظم السياسية المقارنة بتقديم تصنيفات متعدده للنظم السياسية المعاصرة والتى وفقاً لها تتحدد طبيعة هذه النظم ودرجة تطورها، وتبعاً لهذه

التصنيفات يتم تعريف وتصنيف دور المعارضة السياسية. وتعد أعمال «روبرت دال» من أبرز الإسهامات الحديثة فى مجال دراسة المعارضة السياسية. ولذا يعتمد هذا الجزء بشكل أساسى على إسهاماته فى هذا المجال.

لقد وضع دال عدة شروط لتحقيق التنمية السياسية[١] تتلخص فى: تحقيق الحد الأدنى من الاتفاق، والوصول إلى قدر كاف من التعددية الاجتماعية، وتواتر النخبة "Circulation" ، وأخيراً تحقيق درجة عالية من المساواة فى توزيع الثروة والتعليم. وكما يشير دال فإن تحقيق هذه الشروط لا يمكن أن يحدث فعلياً إلا فى ظل حالة من الرخاء الاقتصادى، وبالتالى يمكن القول أن "التعددية" عند دال ليست أكثر من الشكل السياسى الذى يحكم المجتمع الصناعى الحديث[٢].

فى هذا الإطار تثير قضية التنمية "فكرة" الكفاءة أو القدرة "Capacity" فكل مجتمع محكوم فى ممارسته للعبة السياسة بالإمكانيات التى يوفرها له مستوى التنمية الذى يقف عنده، إذ أنه فى حالة انخفاض وضعف التعددية الاجتماعية، ووجود قدر عالٍ من عدم المساواة والتمييز فى توزيع الثروة والتعليم تضعف المنافسة السياسة، فالتأخر الاجتماعى - الاقتصادى يعوق إقامة الديمقراطية. والتنمية السياسية فى نظر دال لا تساعد فقط على ظهور القدرات أو الكفاءات الجديدة، وإنما تساهم فى الوقت نفسه فى تخفيض المعوقات التى يمكن أن تقضى على العملية الديمقراطية.

انطلاقاً من ذلك يحدد دال مجموعة من الافتراضات قبل تصنيفه للنظم السياسية[٣]هى:

* أنه ليست هناك حكومة تتمتع بالتأييد المطلق من الشعب، ذلك لأن الأفراد يختلفون فى أفضلياتهم السياسية.

* أن موقف الأفراد من الحكومة تحدده أفضلياتهم السياسية أو بمعنى آخر مصالحهم السياسية. إذ عندما يكون مستوى التعبير عن هذه الأفضليات منخفضاً فيمكن توقع ظهور تجمعات متعددة. أو بمعنى آخر أن احتمال ظهور

تجمعين متماسكين موحدين يصبح نادراً.

* على الحكومة إذا أرادت تحقيق الاستقرار أن تخلق أدوات ووسائل تحدد من خلالها الأفضليات السياسية التى يمكن أن تستجيب لها. وفى هذه الحالة يمكن توقع نوعين من الاستجابة: الأول، أن الحكومة قد تستجيب لأفضليات أقلية قليلة ولكنها متماسكة، وفى هذه الحالة تتجاهل أفضليات ومصالح باقى المجتمع. أما الآخر، أن تستجيب الحكومة لكل الأفضليات والمصالح السياسية بشكل متساو، وهذا يعنى أنها تتعامل مع هذه الأفضليات والمصالح على أنها متساوية من حيث الوزن السياسى، وفى هذه الحالة تحقق العدالة الديمقراطية المطلقة، ورغم اعتراف دال بعدم وجود هذين النمطين فى الواقع إلا أنهما يعبران فى النهاية عن اختيارات النظام السياسى.

* أن كل النظم السياسية تضع قيوداً على حرية التعبير، وعلى حرية التنظيم والتمثيل، أى على أشكال التعبير عن المصالح السياسية، فى هذا الإطار لابد وأن تكون هناك معارضة لكل نظام سياسى وإن اختلف شلكها وحجمها.

* أن حجم المعارضة فى النظم السياسية يختلف وفق القيود الموضوعة على فرص التعبير والتنظيم والتمثيل المتاحة، وأنه كلما انخفضت القيود التى تضعها الحكومة على المعارضة زادت فرص التعبير عن الأفضليات السياسية، وبالتالى تنوعت المصالح السياسية.

(١) أنماط النظم السياسية وفقاً لمعيار التعامل مع المعارضة

فى ضوء ما سبق، يشير دال إلى أن هناك بعدين أساسين لتصنيف النظم السياسية تبعاً لموقفها من المعارضة السياسية: الأول، هو حرية المنافسة العامة أو الليبرالية "Liberalization or Public Contestation" (وتعنى وجود

مؤسسات مفتوحة أو عامة أمام المعارضة)، والآخر، هو المشاركة "Participation" وتقاس بنسبة السكان الذين لهم حق المشاركة بشكل متساوٍ فى معارضة سلوك الحكومة.

وفقاً لذلك يصنف دال النظم السياسية إلى ثلاثة أنماط:

(أ) نظم تتسم بالتقييد الشديد لفرص التعبير وتضع قيوداً شديدة على الأفضليات السياسية (أو المصالح السياسية)، فالأفراد يكونون ممنوعين من حق المعارضة للقادة السياسيين ولأيديولوچياتهم وللأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهى نظم الهيمنة "Hegemony" .

(ب) نظم تضع قيوداً محدودة على حق التنظيم السياسى وعلى الأفضليات السياسية والفرص المتاحة وتتيح للأفراد حق التعبير عن معارضتهم للحكومة ولا يلجأ النظام فيها إلى العنف، وهى النظم التعددية "Polyarchies".

(جـ) نظم مختلطة بين التقييد وعدم التقييد، فيميل بعضها إلى نظم الهيمنة ويميل البعض الآخر إلى التعددية، أى أنها تقع فى الوسط ويسميها دال بالنظم "الأوليجاركية المتنافسة "Competitive Oligarchy"(٤).

(أ) النظم المهيمنة

يعرف دال "الهيمنة" "Hegemony" بأنها وضع قيود صارمة على الفرص المتاحة أمام معارضى الحكومة. تلجأ النظم «المهيمنه» إلى التنظيم الحزبى الواحد. وهى لا تلجأ فقط إلى قمع الأحزاب السياسية وحقها فى التنظيم المستقل، وإنما أيضاً إلى قمع الأجنحة والتيارات المختلفة داخل تنظيم الحزب الواحد بحيث لا تكون هناك أية قناة للتعبير عن اختلافات المصالح والأفضليات السياسية.

ورغم ذلك، فإن المعارضة للنظام توجد حتى فى أعلى حالات التقييد، ففى كل النظم السياسية - بغض النظر عن مدى القيود التى تفرضها على التمثيل السياسى

للأفراد – تظهر صراعات داخل النخبة السياسية للنظام. فتظهر الأجنحة السياسية كنمط من أنماط المعارضة في هذه النظم "Factional Opposition"، وهذا النوع من المعارضة يمكن أن يظهر على مستوى النخبة، أو الجهاز البيروقراطي، أو الفئات الدنيا من الحزب المهيمن، أو الصحافة أو بين المثقفين، كما قد يظهر على شكل صراعات شخصية بين قادة النظام أو بعض مؤسساته (مثل المؤسسة العسكرية أو الاقتصادية)، ولكن هذا النمط من المعارضة لا يجنح إلى تغيير النظام السياسي وإنما فقط إلى تحقيق قدر أعلى من المصالح السياسية أو الخاصة، وإن كان هذا لا ينفي احتمال تنامي معارضة أخرى في هذه النظم بل وفي نفس إطار هذا النوع من المعارضة – تسعى لقلب النظام وتكون على استعداد لاستخدام العنف.

ويضيف دال أن النظم المهيمنة ترى في كل أنواع المعارضة خطراً على النظام وإضراراً بمصالحه. وبالتالي فهي قد تلجأ – تفادياً لهذا الخطر – إلى السماح بوجود نوع من المعارضة المحكومة بدائرة معينة لا تتخطاها ولا تصل في الوقت نفسه إلى الحقوق التي تتمتع بها المعارضة في النظم التعددية(٥).

(ب) النظم المختلطة

تتراوح هذه النظم بين أنماط "الأوليجاركيات المتنافسة" كما يسميها دال، حيث تكون "المنافسة العامة" بما فيها حق التنظيم الحزبي مكفولة ولكنها مقصورة على نخبة ضيقة (حالة بريطانيا في القرن ١٨) إلى نظم تسمح بقدر من المنافسة في ظل سيطرة الحزب الواحد. وتتمثل أنواع المعارضة في النظم المختلطة في المعارضة التي تدين "بالولاء" للنظام، فإذا كان حق المعارضة مكفولاً في النظم المختلطة، إلا أن اللعبة السياسية تكون في مجملها مقيدة والمعارضة مقصورة على شريحة واحدة من النظام.

وإذا كان للأفراد حق المشاركة في اللعبة السياسية (ولو ظاهرياً)، إلا أن قواعد هذه اللعبة تفرض قيوداً على حق التنظيم وعلى الانتخابات. ففي النظم المختلطة يتم قمع الأفضليات والمصالح السياسية مما يقلل من فرص المشاركة السياسية، ففي حالة

وجود نظم "الأوليجاركيات المتنافسة" تكون الأفضليات أو المصالح السياسية عند الشرائح الواسعة للمجتمع غير منظمة وغير معبرة عن نفسها، وبالتالي غير ممثلة في النظام. ويعتبر وجود هذا النوع من النظم وفقاً لدال نادراً في وقتنا الراهن، إذ أن غالبية النظم المختلطة توفر حقوق المواطنة للأفراد ولكن تضع قيوداً على "المنافسة العامة"، وبالتحديد على حق تشكيل أحزاب المعارضة. ويكون هناك من الناحية الفعلية حزب واحد فقط هو الذي يتمتع بكل الامتيازات على حساب الأحزاب الأخرى(٦)، مما يجعل وجود هذه الأحزاب وجوداً شكلياً إلى حد كبير.

ولذلك فإنه في النظم المختلطة مثلما هو الحال في النظم المقيدة عندما تقمع المصالح السياسية للمعارضة يظهر الخطر على النظام نفسه إذ أن المعارضة هنا تضغط على النظام السياسي للتقليل من حجم القيود المفروضة أي أنها تضغط من أجل المزيد من الليبرالية وإتاحة الفرص أمام "المنافسة العامة".

إن مأزق "النظم المختلطة" يكمن في رغبتها في الحفاظ على بقائها دون التحول إلى نظام مقيد من ناحية، أو إلى نظام تعددي من ناحية أخرى، لأن استجابة النظام هنا لطلب المعارضة بالسماح بمزيد من الليبرالية السياسية يحمل معه احتمال التحول إلى نظام تعددي، وبالعكس إذا ما تم قمع مطالب المعارضة فالنتيجة الطبيعية هي التحول إلى نظام مقيد(٧).

وإشكالية المعارضة في النظم المختلطة هو أنها لن تقنع "بالليبرالية" حتى يخطو النظام خطوة فعلية نحو "التعددية"، ولكن هذه الخطوة المختلطة، التي تكون الهيمنة فيها لحزب واحد مسيطرة، تصبح محفوفة بالمخاطر، إذ أن السماح للمعارضة بتشكيل حزب منافس قد يضر بالحزب الحاكم، خاصة إذا ما أجريت انتخابات نزيهة، ومن ثم تظل إشكالية هذه النظم قائمة لأن رفع شعار الديمقراطية هنا سيظل يشكل قوة ضغط حقيقية لدفع النظام نحو التعددية السياسية ونحو إقامة مؤسسات تعبر عن هذه التعددية.

ويخلص دال إلى القول، بأن الحفاظ على شكل "النظام المختلط" يتطلب تضييق حدود "المنافسة العامة"، واللجوء إلى العنف أحياناً لتحقيق ذلك، وتكمن تكلفة هذا الاختيار على النظام فى ازدياد نسبة السخط العام، وعدم الولاء السياسى، وازدياد احتمالات "الانفجار"، وهو ما يقود فى النهاية إلى اتجاهه نحو المزيد من القمع، وهذا يعنى أن تظل هذه النظم متأرجحة بين "الليبرالية" و "القمع"، أو بمعنى آخر الحفاظ على القدر المناسب من كليهما، وهو ما يتوقف إلى حد كبير على مهارة القيادة السياسية حتى لا يتحول النظام إلى التقييد الكامل أو إلى التعددية، ولكن لابد لأى نظام مختلط أن يصل إلى مرحلة حرجة يفقد فيها نقطة التوازن التى يعتمد عليها فى بقائه واستمراره.

(جـ) النظم التعددية

يعرف دال النظم التعددية، بأنها النظم التى تضع أقل القيود الممكنة على حرية التعبير والتنظيم والتمثيل للأفضليات أو المصالح السياسية. ولكن رغم ذلك فإن هذه النظم وفقاً لدال لا تخلو من عوامل عدم الرضا، والتى يرجعها إلى عاملين أساسيين: الأول، عدم التكافؤ والثانى، الاستقطاب والتجزئة، وبالنسبة للعامل الأول، وهو عدم التكافؤ فيقصد به أنه: فى النظم التعددية قد يشعر الأفراد بعدم تمثيلهم فى النظام أو تعبيرة عن مصالحهم السياسية، ويرجع ذلك إلى عدم وجود "معيار" محدد للحكم على مدى تمثيل المصالح فى العمليات السياسية، وبالتالى على مدى تحقيق المساواة أو التكافؤ فى التعبير عن الأفضليات السياسية، وأحد الأسباب القوية لعدم التكافؤ هو التباين الهائل فى الموارد السياسية لمختلف الأفراد والجماعات، وهو ما يؤدى إلى ظاهرة "الازدواجية فى النظم التعددية" وهناك سبب آخر لبروز ظاهرة عدم التكافؤ فى هذه النظم وهو المشاكل المتعلقة بمسألة "التمثيل" نفسها والتى قد تعوق تحقيق المساواة السياسية أو التكافؤ السياسى. إذ أن حجم (الشعب) واتساعه قد يخلق مسافة تباعد بين المواطنين وصانعى السياسة على المستوى القومى. ويضاف إلى ذلك تعقد وسائل الاتصال التى تعوق عملية تمثيل المصالح السياسية بصورة متكافئة(٨).

ومن هنا فإن هذه النظم السياسية تبنى نظامها التمثيلى بما يضمن تمثيل أكبر حزب سياسى على الساحة، أو بمعنى آخر تمثيل الأغلبية، وبالتالى لا تعطى ضمانات حقيقية لتمثيل الأقليات، ويشير "دال" إلى أنه لا يوجد نظام للتمثيل أو لصناعة القرار يمكن أن يحقق الرضا المطلق للمحكومين أى لكل الأفراد، وحتى فى المجتمعات التى تحقق قدراً كبيراً من المساواة السياسية فإنه تكون هناك دائماً أقلية لا يتم التعبير عن أفضلياتها السياسية فى مواجهة الأغلبية.

وهكذا فكلما عكس النظام التعددى تنوعاً فى الأفضليات السياسية، تعقدت مهمته فى التوفيق بين هذه الأفضليات عند صناعة القرار. وعلى الرغم من ذلك فإن بقاء النظم التعددية واستمرارها يرتهن بقدرتها على الحفاظ على الحد الأدنى من الشعور بالرضا لدى المواطنين، وهذا يتطلب مهارة أساسية تتمثل فى قدرة النظام على التقليل من عوامل عدم الرضا إلى أقل قدر ممكن.

أما بالنسبة للعامل الآخر الخاص بالاستقطاب والتجزئة "Polarization and Segmentation" فيقصد به أنه فى النظم التعددية قد يؤدى الشعور بعدم الرضا إلى حالة من الاستقطاب بين أغلبية دائمة وأقلية دائمة تسبب نوعاً من الانقسام، وتخلق الصراعات السياسية وتفسر هذه الحالة من خلال النظر إلى ناتج القرارات التى يتخذها النظام والتى تحدث درجة عالية من التباين فى ارضاء الأفضليات أو المصالح السياسية، ومن ثم فإن هذه القرارات لا تستطيع إرضاء الجميع، وهو ما يؤدى إلى وجود الصراعات السياسية.

ويرى دال أنه يمكن إدارة الصراع بسهولة إذا ما كانت درجة العداء منخفضة، و أن درجة العداء تكون أقل فى حالة التباين الاقتصادى - الاجتماعى عنها فى حالة الخلافات الدينية، أو الاثنية، أو العرقية، وانه فى حالة الاستقطاب أو التجزئة تكون حالة العداء أكبر مما يشكل خطراً على النظام التعددى لأنه لا يستطيع فى هذه الحالة أن يلجأ إلى استخدام القوة القهرية أو قمع العداءات الحادة. فالاختيار الوحيد أمام هذا النمط من النظم هو الحل السلمى للصراع، ومن هنا تشكل "التجزئة" مثلها مثل

"الاستقطاب" خطراً على النظم التعددية. "فالتجزئة" تهدد مفهوم (الأمة) "Nationhood"، وحتى إذا لم تؤد إلى هذه النتيجة فإنها على الأقل تخلق فجوة فى أنماط السياسات التى تعمل فى النهاية على تعميق الشعور بعدم الرضا عن النظام التعددى.

وفى المقابل يمكن للنظام التعددى أن يتعامل بشكل أفضل مع خطر التجزئة إذا ما وجد طريقاً فعالاً لإجراء مصالحة بين الجماعات المتصارعة وتخفيف حدة العداء بينها، ولا شك أن إجراء هذه المصالحة يتوقف على مهارة النظام فى البحث عن حلول تحقق الرضا المتبادل بين هذه الجماعات فى الصراعات المختلفة، وفى هذه الحالة يكون على النظام خلق الدوافع السياسية وتحقيق التعبئة اللازمة للوصول إلى حل ترضى عنه القاعدة العريضة،هذه التعبئة يحققها النظام إذا ما وفر حالة من الرضا المتبادل بين الجماعات المتصارعة بمعنى أن تشعر كل من هذه الجماعات (سواء تم ذلك فعلياً، أو بصورة شكلية) أنها تمتلك حق الاعتراض على سياسات الحكومة ويفترض دال هنا أن هذه الجماعات ستبحث بنفسها عن الحلول التوفيقية والمصالحة إذا ما شعرت بأن كل منها يمتلك هذا الحق(٩).

ولكن إشكالية هذا الاختيار (أى تحقيق الاعتراض المتبادل) تكمن فى أن هذا الحل التوفيقى أو "الحل المقبول" عند الجماعات المختلفة قد يتحول إلى مجرد الحفاظ على الوضع القائم وهو ما يكون له أثر سلبى على النظام على المدى الطويل، وفى المقابل، تظل هناك حلول أخرى لمواجهة واقع التجزئة الذى تعرفه النظم التعددية ترتكز على خلق مؤسسات جديدة يكون لها طابع ديمقراطى واضح لتحقيق المصالحة السياسية والتوفيق بين عوامل التباين والتنوع بين الجماعات المتصارعة(١٠).

(٢) تصنيف أشكال المعارضة السياسية

يضع دال أربعة معايير لتصنيف المعارضة السياسية هى: درجة تركيز هذه المعارضة، ودرجة تنافسيتها، وأهدافها السياسية، واستراتيجياتها(١١).

(أ) تركيز المعارضة "Concentration"

تعرف المعارضة درجات مختلفة من التماسك التنظيمى "Organizational Cohesion" ، أى قد تتركز فى تنظيم واحد أو تتفرق إلى مجموعة من التنظيمات التى تعمل كل منها بصورة مستقلة عن الأخرى ويرى دال أنه ليس هناك نظام ديموقراطى تتركز المعارضة فيه فى تنظيم واحد، وبالتالى فهو يفضل استخدام مفهوم "الأحزاب السياسية"، لأن الحزب السياسى هو الشكل الفعال للتعبير عن المعارضة السياسية فى النظم الديموقراطية، ومن هنا فإن المدى الذى تصل إليه المعارضة فى التركيز يعتمد على النظام الحزبى، ففى النظم التى تعرف شكل الحزب الواحد المهيمن تتفرق المعارضة فى أحزاب صغيرة أو تظهر على شكل أجنحة داخل الحزب المسيطر، أما أعلى درجة من تركيز المعارضة السياسية فتوجد فى النظم السياسية ذات الحزبين، بخلاف النظم السياسية التعددية التى تتفرق فيها المعارضة بين الأحزاب المختلفة(١٢).

(ب) تنافسية المعارضة "Competitiveness"

وتعتمد درجة تنافسية المعارضة على مدى تركيزها، وفى هذه الحالة لا ترجع درجة المنافسة بين المعارضة إلى التوجهات السياسية لمختلف الفاعلين السياسيين، وإنما ترتبط بحسابات الربح والخسارة الخاصة بالمنافسين السياسيين على مستوى الانتخابات والبرلمان، وتزداد حدة التنافس السياسى فى النظم ذات الحزبين على عكس النظم التعددية التى تكون حدة المنافسة السياسية فيها أقل إلا إذا استطاع أحد الأحزاب تشكيل أغلبية كبيرة، وان كان ذلك لا يحدث إلا إذا توافقت الرغبة لدى حزبين على الأقل فى الدخول فى تحالف يفرض تشكيل أغلبية. وهكذا فإن درجة المنافسة السياسية تعتمد فى جزء كبير منها على عدد وطبيعة الأحزاب السياسية، ومدى تركيز المعارضة(١٣).

(جـ) أهداف المعارضة "Goals"

يشير دال إلى أن لكل الفاعلين السياسيين أهداف طويلة المدى، وأخرى قصيرة المدى. ولكن غالباً ما تتحكم الأهداف قصيرة المدى فى اختياراتهم الخاصة بتحديد الاستراتيجية على حساب الأهداف الطويلة المدى. ويمكن التمييز بين الأهداف "Aims or Goals" ، والاستراتيجيات "Strategies" بالنسبة للمعارضة، "فالأهداف" هى الغايات التى تسعى المعارضة للوصول إليها من خلال تغيير سلوك الحكومة، أما الاستراتيجية فتمثل الوسائل التى تختارها لتحقيق أهدافها(١٤).

وفى مجال تحليله للأهداف يشير إلى أن المعارضة قد تسعى إلى التغيير (أو إلى مقاومة أى تغيير محتمل) من خلال أربعة مستويات: الاشخاص أى أشخاص الحكومة، والسياسات أى سياسات الحكومة، وبنية النظام السياسى، والبنية الاقتصادية الاجتماعية.

(د) الاستراتيجيات "Strategies"

تختلف الاستراتيجيات التى تتبناها المعارضة بهدف تغيير (أو منع تغيير سلوك الحكومة) من شكل إلى آخر وبالتالى فهى تخضع لتصنيفات متعددة، ولكنها تعتمد بشكل أساسى على طبيعة أهداف المعارضة (فالحركة الثورية على سبيل المثال لا يمكن أن تتبع نفس استيراتيچية جماعات الضغط). ولكن هذا لا يعنى - بالضرورة - أن تتماثل الاستراتيچيات فى حال تماثل الأهداف.

فتحديد الاستراتيچية المناسبة يتوقف فى النهاية على طبيعة النظام السياسى. وبالتالى فإن نفس الاستراتيچية قد تكون ملائمة لنمط معين من النظم السياسية وغير ملائمة لنمط آخر، ويتم تصنيف الاستراتيچيات المحتملة للمعارضة على النحو التالى(١٥):

الاستراتيجية الأولى

تلجأ فيها المعارضة التى تكون فى حالة منافسة حادة إلى اكتساب أكبر عدد من الأصوات للنجاح فى الانتخابات والحصول على أغلبية مقاعد البرلمان، وهذه الاستراتيجية يلائمها وجود نظام سياسى يقوم على حزبين. وتكون المعارضة فى هذه الحالة على درجة عالية من التمايز وتكون عملية الانتخابات حاسمة، ويعتبر النظام البريطانى هو الشكل المثالى لهذه الحالة، حيث تصبح هذه هى الاستراتيجية الأساسية التى يتبناها الحزب المعارض.

الاستراتيجية الثانية

تسعى فيها المعارضة إلى اكتساب أصوات إضافية للحصول على أكبر عدد من المقاعد فى الانتخابات البرلمانية، ولكنها تفترض أنها لا تستطيع تحقيق أغلبية برلمانية، وبالتالى فان استراتيجيتها الأساسية تركز بقوة على الدخول فى ائتلاف حكومى حتى تحصل على أقصى ما تستطيع الحصول عليه من خلال المساومات، هذه الاستراتيجية تسود أساساً فى النظم التى تتشكل من حزبين أساسيين ويتسمان بدرجة عالية من الوحدة الداخلية. وتكون انتخابات الحكومة نسبياً حاسمة، وهذه الاستراتيجية تتبع عادة فى فرنسا وإيطاليا.

الاستراتيجية الثالثة

وتسعى فيها المعارضة إلى تحقيق بعض أهدافها من خلال المساومات السياسية فى الميادين غير الرسمية. هذه الاستراتيجية يمكن أن توجد فى النظم التى تعرف التعدد الحزبى والتى قد تلائمها الاستراتيجية الثانية، ولكنها تتسم فى الوقت نفسه بوجود بناء قوى لمؤسسات "كوربوراتية" ديمقراطية قوية (مثل النقابات، والاتحادات، والجمعيات الطوعية.. الخ). وربما توجد هذه الاستراتيجية بشكل أوسع فى الترويج

والسويد، وإن وجدت بشكل نسبى فى دولة مثل هولندا وبعض الدول الأخرى.

الاستراتيجية الرابعة

وفقاً لهذه الاستراتيجية، تفترض قوى المعارضة أن كلاً من عمليتى الحصول على التأييد الشعبى وكسب الأصوات فى الانتخابات أمر هام، ولكن كلا منهما ليس ضرورياً أو كافياً دائماً، بل تختلف جدواه من حالة إلى أخرى ولذا فإن المعارضة فى هذه الحالة تقوم بمواءمة أساليبها مع مواردها، ولذلك فهى قد تركز على أنشطة جماعات المصالح، والمساومات داخل الأحزاب، والمناورات داخل البرلمان والحصول على أحكام قضائية لصالحها. يضاف إلى ذلك تحقيق مكاسب معينة على مستوى الدولة وعلى المستوى المحلى لمحاولة كسب الانتخابات، وقد تلجأ المعارضة إلى خليط من هذه الأساليب، وتبرز هذه الاستراتيجية أكثر فى النظم التى تحول فيها القواعد الدستورية والممارسات العملية من أن تكون أى قناة أو مجال للعمل السياسى حاسماً بمفرده، وحينما تتعدد الفرص لمنع أو عرقلة أعمال الحكومة.

هذه الاستراتيجيات الأربع العامة تتأثر بخصائص النظام الذى توجد فيه – أو على نحو أكثر دقة – بالعناصر التى سبق ذكرها لتصنيف أنماط المعارضة (أى درجة التركيز، والتنافسية، والتمايز، والمجالات أو الميادين).

الاستراتيجية الخامسة

هذه الاستراتيجية تتبعها المعارضة الملتزمة بالحفاظ على الكيان السياسى عندما يسود الاعتقاد لدى كل من الحكومة والمعارضة بأن بقاء هذا الكيان مهدد بفعل أزمة داخلية حادة، أو حالة حرب، أو ما شابه ذلك. فعندما يكون هناك تهديد خطير للكيان السياسى، قد تسعى الحكومة إلى ادخال قوى المعارضة فى ائتلاف معها لمواجهة الأزمة، وتشجيع كل القوى المعارضة الملتزمة بالحفاظ على الكيان السياسى لتبنى استراتيجيات اندماجية أو ائتلافية. وقد تختلف الاستراتيجيات الائتلافية من نظام إلى

آخر. ولكن يمكن القول بشكل عام إن المعارضة تسعى للدخول فى الائتلاف الحاكم وفق أفضل شروط لها وفى نفس الوقت فإنها تتيح إمكانية العودة إلى التنافس الحاد مع الحكومة عندما يتم تجاوز الأزمة.

الاستراتيجية السادسة

هذه الاستراتيجية تتبعها قوى المعارضة الثورية الساعية إلى تحطيم الكيان السياسى أو تحطيم الملامح الأساسية للنظام الدستورى، وجوهر هذه الاستراتيجية هو استخدام الموارد المتاحة لدى المعارضة لعرقلة المسار المعتاد للعمليات السياسية وإضعاف مصداقية النظام، والنيل من شرعيته، بمعنى آخر، بذل كل ما من شأنه إضعاف الكيان السياسى لإمكانية الاستيلاء عليه بواسطة المعارضة.

يخلص روبرت دال من عرضه لأنماط المعارضة السياسية إلى عدة نتائج يمكن تركيزها فى ثلاث:، أولاهما، أنه يوجد تنوع كبير فى أنماط المعارضة المختلفة فى النظم الديمقراطية، وثانيتهما، ان انماط المعارضة تختلف تبعاً لدرجة التركيز، ودرجة المنافسة، ومدى وضوح مجالات التنافس مع الحكومة، وتمايز المعارضة، وتمايز أهدافها واستراتيجياتها، والثالثة، أن اختيار المعارضة للاستراتيجية الملائمة يتوقف - جزئياً - على السمات الأخرى لنمط المعارضة.

(٣) العوامل المؤثرة على موقع المعارضة فى النظام السياسى

يتأثر موقع المعارضة فى النظام السياسى بخمسة عوامل أساسية[١٦] هى: الأبنية الدستورية والنظام الانتخابى، والمعطيات الثقافية وخصوصية الأبنية الثقافية الفرعية، ودرجة التذمر ضد الحكومة، وحجم الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية وأنماط الصراع أو الاتفاق فى الآراء والسلوك، و مدى التعددية.

فبالنسبة للشرط الأول، والمتعلق بالأبنية الدستورية والنظام الانتخابى، فتظهر

أهميته إذا ما تأملنا النظام الدستورى الأمريكى الذى يسمح لتحالف الأقلية أن يهدد السياسات الرئاسية التى تؤيدها الأغلبية فى الكونجرس، فالإطار الدستورى يؤثر على إمكانية تحقيق درجة عالية من التركيز لكل قوى المعارضة من عدمه، والنظام الذى يشجع على التنوع والانتشار ويمنع احتمالات المنافسة الحادة يشجع استخدام استراتيجيات المساومة.

فى هذا الإطار يؤكد دال على أن العوامل الدستورية لابد وأن تعكس نفسها على أنماط المعارضة السياسية. إذ تلعب دوراً هاماً فى مسألة توطين الموارد السياسية أى مصادر القوة سواء للسلطة التنفيذية أو التشريعية أو القضائية، بل وأيضاً على مستوى الوحدات الجغرافية أى التوزيع الجغرافى للموارد. وبالتالى فإن اختلاف الشروط الدستورية والنظم الانتخابية يؤدى إلى إبراز أو اختفاء نمط معين من أنماط المعارضة السياسية.

فالفصل الدستورى بين السلطات إلى جانب الفيدرالية على سبيل المثال يؤديان إلى تنوع البدائل أمام المعارضة ومن ثم التقليل من احتمالات حصول طرف منها على كل شىء مقابل لا شئ للطرف المقابل فى العملية الانتخابية، وهو ما يشجع على تحقيق نوع من اللامركزية فى الرقابة على الأحزاب، ويقلل من التمييز بين المعارضة كما يخفض من احتمالات المنافسة الحادة بين الحكومة والمعارضة. بعبارة أخرى فان طبيعة الدستور تحدد فى النهاية نوع المعارضة الموجودة ونمط الاستراتيجيات التى تلجأ إليها(١٧).

أما العوامل الثقافية السياسية فتؤثر على موقع المعارضة من خلال الدور الذى تلعبه فى تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم إزاء النظام السياسى والتى تتراوح بين الولاء بمعنى أن تكون مواقف الأفراد ومشاعرهم وقيمهم متوائمة مع النظام السياسى، وبين الجمود أو اللامبالاة، وذلك عندما تكون المواقف والمشاعر والتقييم محايدة ازاء النظام أو غير إيجابية، كذلك تلعب الثقافة السياسية دوراً فى تحديد توجهات الأفراد إزاء الأفراد أو الجماعات الأخرى وبالتالى تحديد نمط السلوك

السياسى كما تؤثر طبيعة هذه الثقافة أيضاً على نمط المعارضة السائد، فالثقافات التى تقبل فكرة التعاون تشجع على التوفيق بين آراء المعارضة وتوجهاته(١٨).

أما الشرط الثالث فيتعلق بالأبنية الثقافية الفرعية التى تؤثر بدورها على أنماط المعارضة وعلى شكل استجابة النظم السياسية لها. فعندما يزداد حجم هذه الثقافات تزداد عملية الصراع السياسى، وتتنوع استجابات النظام بين القمع أو العنف، والانفصال، وحق الاعتراض المتبادل للحكومة والمعارضة، و الاستقلال الذاتى (فى حال وجود ثقافة فرعية إقليمية)، والتمثيل النسبى فى البرلمان، والاستيعاب.

ويتعلق الشرط الرابع بدرجة التذمر ضد الحكومة ويعنى أن درجة تقبل الأفراد أو اغترابهم عن النظام السياسى تتوقف إلى حد كبير على وسائل استجابة الحكومة للتذمر وحوادث التمرد وعلى ما يتوقعونه من سلوك الحكومة فى المستقبل.

وأخيراً يشير الشرط الخامس إلى الاختلافات الاجتماعية - الاقتصادية وأثرها على النزاعات السياسية، وتعنى أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتى تتضمن الطبقة والمكانة الاجتماعية والمهنة، وكذلك عناصر اجتماعية أخرى مثل الدين والجماعات الاثنية واللغة، تؤثر على درجة الولاء السياسى للأفراد ومواقفهم، التى تحدد إلى حد كبير أمورهم الاجتماعية والاقتصادية، ووظائفهم، ووفقاً لهذه المقولة تصبح النزاعات السياسية تعبيراً عن الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية، فإذا ما اتسم السلوك السياسى تجاه الشرائح الاجتماعية المختلفة بالاعتدال فإن ذلك يقود إلى التقليل من أثر الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية التى تفصل بينها(١٩).

وتشكل هذه الشروط أو العناصر الخمس محددات عامة يتحدد فى إطارها موقع المعارضة السياسية واستراتيجياتها المتبعة تجاه النظام، وهى ترتبط بدرجة التطور السياسى والاجتماعى والثقافى السائد، أى أنها قد تختلف من مجتمع إلى آخر ومن حالة إلى أخرى. وكما تؤثر هذه العناصر على سلوك المعارضة السياسية فإنها تلعب دوراً مقابلاً فى تحديد درجة استجابة النظام السياسى لمطالب هذه المعارضة،

وبالتالى التأثير على استراتيجياته تجاهها.

ثانياً: المعارضة فى التحليل الاجتماعى: مفهوم الحركات الاجتماعية

أدى الطابع الاجتماعى - الاحتجاجى لجماعات المعارضة فى النظم السياسية المعاصرة إلى اتجاه كثير من الباحثين إلى دراسة تلك الجماعات فى إطار مفهوم "الحركات الاجتماعية"، الذى يمثل أحد المفاهيم الأساسية فى أدبيات "التغيير الاجتماعى، فدراسة الحركات الاجتماعية من حيث الجوهر هى: "دراسة للجماعات المكافحة عن وعى لتغيير مجتمعاتها، فهى ليست دراسة للجماعات الساكنة نسبياً، أو للنظم الاجتماعية الراسخة، ولكنها دراسة للجماعات والنظم الاجتماعية أثناء "عملية البزوغ"(٢٠).

ويمكن القول إن علاقة الحركة الاجتماعية بالتغيير الاجتماعى هى علاقة متبادلة، فالحركات الاجتماعية بمثل ما هى أداة للتغيير الاجتماعى والثقافى فانها أيضاً نتاج لذلك التغيير، وتنشأ نتيجة لتفاعل عوامل عديدة فى الحقل الاجتماعى، وإذا كان الاتفاق العام على القيم والسنن الاجتماعية هو جوهر التماسك الاجتماعى، فإن ذلك لا يعنى أن كل القيم لابد وأن يشارك فيها كل عضو فى المجتمع، إذ يمكن أن تكون هناك جماعات لها قيم خاصة وقوانين وسلوكيات خاصة، وتعيش فى مجتمع واحد، ومع هذا يكون النظام الاجتماعى مستقراً، ولكن التغيرات الاجتماعية تحدث تغييرات تدريجية شاملة وعامة فى نسق القيم ومن ثم يحدث تغير عام فى أفكار الأفراد والجماعات فيتصدع البناء الاجتماعى المستقر نسبياً.

ومن هنا فإن التغيير فى البيئة أو فى النظام الاجتماعى قد يؤدى إلى ظهور أنواع جديدة من السلوك الجماعى أو إلى ظهور جماعات جديدة تطرح أنماطاً أو قيماً مغايرة بحثاً عن دور اجتماعى جديد فى حال عدم قدرتها على التكيف مع التغيرات فى النظام الاجتماعى القائم(٢١)، أو بمعنى آخر توجد هذه الجماعات عندما تشعر بأن المجتمع غير قادر على إشباع مطالبها وإرضاء طموحاتها، مما يولد لديها حالة من

القلق والإحباط تؤدى إلى نوع من التوتر الداخلى فى المجتمع، خاصة إذا لم يكن هناك وسائل منظمة لاستيعاب المطالب الجديدة لهذه الجماعات. وهنا تنشأ الحركات الاجتماعية الاحتجاجية والتى قد تبدأ فى شكل من أشكال النشاط غير المنظم أو العشوائى تعبيراً عن التمرد أو التبرم الاجتماعى "Restlessness" لدى مجموعة من الأفراد(٢٢).

ويمكن تلخيص المظاهر المصاحبة لنشوء الحركات الاجتماعية فى وجود "سلوك جمعى أولى" يعبر عن أساليب جديدة فى الفكر والعمل الاجتماعى للبحث عن أنماط للتكيف مع التغيرات الاجتماعية تتجاوز الأنماط التقليدية، ويتميز هذا السلوك "بالنمو التلقائى للمعايير وأشكال التنظيم الذى يعارض أو يعيد تفسير معايير وأشكال تنظيم المجتمع"(٢٣). ويرتبط هذا "السلوك الأول" بحالة من "القلق الاجتماعى"، والمقصود بها وجود حالة من التبرم المتبادل، أى أن ظهور التبرم عند بعض الأفراد يثير حالة مشابهة من التبرم عند الآخرين بسبب اختلال أنماط حياتهم. هذا التفاعل بين الأفراد قد يولد حالة من عدم الاستقرار الاجتماعى أو "القلق الاجتماعى" الذى يمكن بدوره أن يكون قلقاً دينياً أو اقتصادياً أو لأى أسباب اجتماعية أخرى، كما قد يعبر هذا القلق عن نفسه فى شكل سلوك عشوائى غير منظم بل وغير هادف أحياناً، ويقود هذا "القلق الاجتماعى" إلى مظهر آخر من مظاهر نشوء الحركة الاجتماعية وهو "الاثاره الجماعية"، التى تدفع الأفراد للعمل بشكل جماعى بصورة تلقائية لمواجهة هذا القلق، وصياغة نموذج معين من السلوك، مما يوجد نوعاً من "الوعى الذاتى" لدى الجماعة يميزها عن نماذج وأنماط القيم السائدة فى المجتمع، وهذه الحالة من "الإثارة الجماعية" تؤدى إلى المظهر الأخير لنمو الحركة الاجتماعية وهو "العدوى الاجتماعية" التى تزيد من سرعة وانتشار السلوك الخاص بالجماعة حيث أنها قد تجذب أفراداً جدداً لم يكونوا فى البداية جزءاً من الجماعة وإنما آثارهم النموذج أو السلوك الجديد(٢٤).

ويشير عالم الاجتماع الأمريكى "هربرت" إلى أهمية "القلق الاجتماعى باعتباره المدخل الأول لتحطيم الأنماط والنماذج السلوكية الاجتماعية السائدة والذى يمهد

لظهور فعل جماعي جديد قد يأخذ في النهاية شكلاً من أشكال الحركات الاجتماعية التي تبدأ عادة في شكل نشاط غير منظم وتنتهي بحركة منظمة، وتكون الحركة الاجتماعية بذلك وليدة للتغيرات التي يمر بها المجتمع وتتراكم عبر فترة من الزمن(٢٥) فالحركات الاجتماعية كما يشير هي مظهر هام للتغير الاجتماعي، وتبرز نتيجة لعدم القدرة على التكيف مع المجتمع أو بمعنى آخر عدم قدرة جماعة معينة على تقبل التغييرات الجديدة بسبب عدم إشباعها لمطالبها أو لحاجاتها الأساسية.

(١) مفهوم الحركات الاجتماعية

يتداخل مفهوم الحركات الاجتماعية "Social Movement" أحياناً مع غيره من المفاهيم الاجتماعية والسياسية التي ترتبط بعملية التغيير الاجتماعي، فقد يتشابه مع الاتجاهات أو الميول الاجتماعية "Social Trends" ، حيث أن كلا منهما يتعلق بالظاهرة العامة للتغيير الاجتماعي، إلا أن ذلك لا يعني تماثل المفهومين(٢٦)، فالمفهوم الأخير ينطوي على نوع من التحولات الواسعة في الاتجاهات والقيم السائدة، أي أنه يعبر في النهاية عن عملية اجتماعية "Process"، وفي المقابل فإن الحركات الاجتماعية تتجاوز هذه العملية لتعبر عن نفسها في شكل تجمعات ترتبط بنوع من السلوك الاجتماعي المتماسك والمستمر وتمتلك في الوقت نفسه أهدافاً واضحة ومحددة. بعبارة أخرى لابد وأن تعبر الحركات الاجتماعية عن نوع من الوعي الذاتي لدى جماعة معينة لأن مجرد تشابه المشاعر بين عدد كبير من الناس لا يشكل حركة. ويمكن القول بوجود حركة اجتماعية عندما يصبح الأفراد الفاعلون منتبهين لحقيقة أن لديهم مشاعر وأهدافاً شائعة مشتركة بينهم، وعندما يعون أنهم متحدون كل مع الآخر في العمل وفقاً لهذه المشاعر ومن أجل تحقيق هذه الأهداف(٢٧).

وقد أدى هذا التداخل بين مفهوم "الحركات الاجتماعية" والاتجاهات الاجتماعية. إلى محاولة بعض الباحثين التفرقة بين الحركات العامة "General Movements" والحركات الخاصة "Specific Movements"(٢٨)، وتقترب

الأولى فى بعض جوانبها من مفهوم "الاتجاهات الاجتماعية". فيشير "هربرت" إلى أن الحركات الاجتماعية العامة تعبر عن تغيرات تدريجية شاملة وعامة فى قيم الأفراد ترتبط بتحولات ثقافية "Drifts Culture" فى معتقداتهم، ومن أمثلة هذه الحركات كما يوردها «بلومر» حركة الشباب، وحركة السلام، وحركة تحرير المرأة(٢٩).

ويقترب مفهوم الحركات الاجتماعية العامة بهذا المعنى من الاتجاهات الاجتماعية، حيث لا يشترط أن يكون لها بناء أو تنظيم معين كحال الحركات الاجتماعية الخاصة. فهى حركات غير منظمة تتسم بطابع التشتت وعدم الانضباط، ومن ثم فهى تقترب من الاتجاهات الاجتماعية، وبالتالى يصعب دراستها بنفس الطريقة التى تدرس بها الحركات الخاصة أو الجماعات المحددة(٣٠).

وقد تمثل الحركة الاجتماعية العامة القاعدة لنمو الحركات الاجتماعية الخاصة، ونفس الشئ يسرى على الاتجاهات الاجتماعية التى تعطى النشأة للحركات الخاصة، ويشير «رودلف» إلى أن الحركة الاجتماعية تعكس عادة الاستجابة للتغيرات التى وجدت فى شكل ميول واتجاهات(٣١).

هكذا يتضح تميز الحركات الاجتماعية عن الاتجاهات الاجتماعية رغم تشابه أو تداخل المفهومين عند مساحة معينة وبنفس المنطق يمكن التفرقة بين الحركات الاجتماعية و [illegible] م "Public Opinion". فالأخير يعبر عن رأى جماعى بين مجموعة من الأفراد إزاء قضية محددة وينطوى على عملية تقييم لمسألة محددة، ولا شك أن الحركات الاجتماعية تسهم فى خلق وتشكيل الرأى العام، ويختلط مفهوم "الرأى العام بمفهوم "العمل الجماعى" "Collective Action". "فالعام" - لدى محللى الرأى العام - صفة تشير إلى ظواهر جماهيرية وإلى اتجاهات الأفراد إزاء قضايا محددة وقد يكون فيها شكل من التنظيم الاجتماعى كما هو الحال فى السلوك التصويتى الذى لا ينطوى بالضرورة على اتجاه جماعى نحو التغيير، وفى حين تسعى بعض الحركات الاجتماعية للحصول على تأييد "الرأى العام" وإقناع الآخرين بقضاياها إلا أن ذلك لا ينطبق على كل الجماعات.

وفى المقابل، فإن الحركات الاجتماعية ليست هى التجمعات أو الاتحادات الطوعية "Voluntary Associations"، ذلك أن كثيراً من الحركات الاجتماعية لا تتسم بدرجة التنظيم أو التحديد التى تتسم بها النقابات والأحزاب السياسية والتنظيمات الخيرية، بعبارة أخرى ليست كل الحركات تنظيمات يمكن أن يلتحق بها الأفراد، أى تنظيمات ذات شروط معروفة للعضوية ولها برامج محددة واجتماعاتها المنظمة. فالحركة "المكارثية" على سبيل المثال جسدت تياراً من المعتقدات والأنشطة دون وجود تنظيم معين. وأعضاؤها تحددوا بما كانوا يفعلون وبما يعتقدون، وبالتالى فكثير من الحركات الاجتماعية قد تتضمن عدداً من التنظيمات ليست بالضرورة متسقة بل قد تدخل فى صراع مع بعضها البعض(٣٢).

وأخيراً، يجب التأكيد على أن الحركات الاجتماعية لسيت هى "السلوك الجماعى الأولى "Elementary Collective Behavior"، رغم إدراج بعض علماء الاجتماع "الحركات الاجتماعية" ضمن مجال "السلوك الجماعى الأولى"، بافتراض وجود توجه سيكولوچى - اجتماعى مشترك، والذى ينطبق على دراسة ظواهر التجمهر والغوغائية والجماهيرية.. إلخ، وهى الظواهر التى تجسد سلوكاً جماعياً مشتتاً وغير منظم.

ورغم ذلك، فهناك الكثير من مظاهر السلوك الجماعى التى تخرج عن نطاق عملية التغيير الاجتماعى، إذ قد يحدث نوع من الشغب الجماهيرى فى أثناء مباريات الكرة، وقد يؤدى حادث عارض مثل اندلاع حريق إلى إشاعة الذعر فى مبنى عام، كما أن جمهور المسرح يمكن اعتباره جماعة مشتتة وغير محددة، ولكن يظل هذا السلوك وهذا التجمع ذا أهمية ضئيلة فيما يتعلق بتنظيم القواعد والعلاقات التى تدخل فى إطار النظام الاجتماعى، ولا تسهم أى من هذه الظواهر فى تفسير وفهم الصراعات والتغيرات فى المجتمع.

ومع ذلك فلا يمكن إنكار أو التقليل من أهمية نواحى السلوك الجماعى فى الحركات الاجتماعية، فكثير من مطالب التغيير ظهرت من خلال أعمال الشغب

والاحتجاج، فمثل هذه الأفعال التى تتضمن غالباً هجوماً على السلطة تعبر فى جزء منها عن نوع من الاغتراب عن القيم السائدة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن تحليل التأثيرات المتبادلة بينها وبين القواعد والمعايير القديمة، إنما تمثل إطاراً واسعاً لدراسة عملية التغيير والاقتراب نحو رموز ومعتقدات جديدة.

ويمكن القول إجمالاً إن ما يشكل الطابع المميز للحركات الاجتماعية إنما هو علاقتها بتحليل التغيير والصراع الاجتماعى والأفعال الجماعية التى تتضمن بدرجة أو بأخرى، رفضاً صريحاً للممارسات والمعتقدات السائدة، وفى هذا الإطار فإن الحركة الاجتماعية تحاول أن تحدث التغيير بمقاومة السلطات والمعتقدات القائمة، وهكذا فإن كلا من الحركات الاجتماعية والفعل الجماعى يتضمن وجود هيكل "Structure" ، أى تنظيم ما للأفراد، وكذلك معتقدات ومشاعر حول ما ينبغى أن يكون وما سوف يحدث فى ضوء عملية التغيير والصراع الاجتماعى.

وتنبغى الإشارة إلى أنه ليست هناك تعريفات ذات حدود صارمة فى مجال العلوم الاجتماعية. فأى تحليل منهجى للظواهر الاجتماعية يجب أن يأخذ فى اعتباره التداخل بين الميادين المختلفة للعلوم الاجتماعية وينطبق ذلك بالضرورة على تعريف الحركات الاجتماعية فهناك ظواهر قد يصعب وضع تعريف محدد لها ولكنها تساهم فى الـ[illegible]ـسه فى تشكيل ونمو الحركة الاجتماعية، ومن ذلك الأنشطة التى يطلق عليها أنشطة غوغائية "Mob-activity" أو المظاهرات وأحداث الشغب، والتى قد تبدو خارجة عن نطاق تعريف الحركة الاجتماعية، لأنها قد ترتبط بمطالب التغيير فى النظام الاجتماعى، كما أن تحليلها يكون هاماً لتحديد أبعاد أية حركة اجتماعية وتفسير نشأتها، بل إن هذه الظواهر قد تلعب دوراً فى صياغة مطالب التغيير الاجتماعى رغم أنها قد تأتى فى شكل فعل اجتماعى غير منظم أو كعرض من أعراض السخط الكامن والمحتمل. بعبارة أخرى هناك أفعال احتجاجية قد لا ترتبط مباشرة بتعريف الحركة الاجتماعية ولكنها تنطوى على مطالب التغيير مثل الحركات الخاصة بالحقوق المدنية والتى قد تمثل شكلاً من أشكال الاعتراض على نمط عام قائم وبالتالى فإنها تدخل فى

نطاق دراسة الحركات الاجتماعية.

ويلخص "جوزفيلد" العناصر الأساسية لتعريف الحركات الاجتماعية فى خمسة عناصر(٣٣):

الأول، هو السمة الجماعية أى غير الفردية، فالحركات الاجتماعية هى فى النهاية تعبير عن ظواهر جماعية كما أن المعتقدات والأفعال لابد وأن يتم ترجمتها من خلال أعضاء الجماعة، وينصب الاهتمام على أفعال الجماعة وليس على أفعال الأفراد، والحركات الاجتماعية هى نتاج لتفاعل بين الأفراد الذين يؤثرون على بعضهم البعض.

أما العنصر الثانى فيرتبط بوجود أنشطة ومعتقدات أى أفعال وأفكار تبغى إحداث تغيير ما، فالحركة الاجتماعية تتضمن ما هو أكبر من الإحساس بعدم الرضا أياً كان حجم ذلك الإحساس كما أنها تعبر عن وجود معتقدات أى إدراك لما هو سلبى فى المجتمع سواء على المستوى الثقافى أو المؤسسى ورؤية لكيفية تغيير الوضع القائم.

ويشير العنصر الثالث إلى وجود مطالب معينة تحرك العمل الجماعى سواء كان ذلك للمطالبة بإحداث تشريعات اجتماعية جديدة أو تغيير النظم القائمة فى المجالات المختلفة مثل التعليم وغيره من المجالات على سبيل المثال، فالحركات الاجتماعية ليست مجرد أدوات تعبير عن احتجاج ولكنها تسعى لتغيير المجتمع، وبالتالى فهى تمارس ضغوطاً عليه، ولذلك فإن الحركات الاجتماعية تمثل نقاطاً محورية للصراع فى المجتمع وعادة ما تولد قضايا للنقاش العام.

ويتلخص العنصر الرابع، فى الدعوة إلى التغيير، إذ يتضمن الفعل الجماعى ليس فقط عدم الرضا عن الوضع القائم ولكن وجود رغبة فى خلق وضع جديد، وتنطوى فكرة المطالبة بالتغيير على عنصر عدم الرضا عن الوضع القائم سواء تمثل هذا الوضع فى شكل سياسة عامة أو مجموعة من القواعد الاجتماعية، أو قيم معينة أو سلطات معينة، وهذا التعبير عن عدم الرضا عن الوضع القائم هو ما يجعل أنشطة المعارضة ترتبط بدراسة الحركات الاجتماعية والأفعال الجماعية كأدوات ووسائل لإحداث

التغير.

وأخيراً، يأتى العنصر الخامس والذى يتعلق بالنظام الاجتماعى فمطالب التغيير هنا ترتبط بالتغيير فى النظام الاجتماعى بحيث تتعدى المطالب الجزئية والأهداف قصيرة المدى لتمتد إلى النظام الاجتماعى بأكمله، فعملية اجتياح "الباستيل" يمكن أن تدرس بشكل جزئى كمثال على الفعل الجماهيرى، أما أبعادها فتمتد إلى مسألة التغيير الاجتماعى أى علاقتها بالثورة الفرنسية حيث ساعدت على إحداث تغيير شامل. وبالمثل فإن موجات الشغب أو التمردات الطلابية فى الجامعات تكتسب مغزاها الحقيقى من كونها جزءاً من حركات أشمل تسعى للتغيير، وهذا يعنى أن دراسة الفعل الاجتماعى لابد وأن تؤخذ كجزء من عملية التغيير، سواء تم هذا الفعل بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فالفعل الاجتماعى دائماً يثير تحديات سواء للسلطة أو للقوى التى تسعى للإبقاء على الوضع القائم.وهو ما يجعل الفعل الاجتماعى ينمو باضطراد، فيدخل فى إطار دراسة الحركات الاجتماعية التى تمثل جزءاً أساسياً من دراسة الصراع والتغيير الاجتماعى.

(٢) عناصر الحركة الاجتماعية

يتفق أغلب الدارسين على: إن الحركة الاجتماعية فى مرحلتها الأولى تكون تلقائية حيث تعبر عن وجود مطالب أو حاجة معينة عند الأفراد يعبرون عنها دون أن يرتبط ذلك بالضرورة بوجود أهداف واضحة محددة لديهم أو حركة منظمة، ثم تبدأ فى مرحلة لاحقة عملية التنظيم والبناء الاجتماعى وتحديد الأدوار، وفى هذه المرحلة تأخذ الحركة الاجتماعية فى تشكيل تنظيمات ويكون لها أيديولوجية واضحة وأهداف محددة وبالتالى استراتيجية لتحقيق الأهداف، أى أنها تنتقل من مرحلة الشعور الجماعى إلى التنظيم[٣٤].

ويرى بعض علماء الاجتماع أن الحركة الاجتماعية تمر بمراحل أربعة قبل أن تصل إلى مرحلة التنظيم[٣٥]، تبدأ بالقلق الاجتماعى، مروراً بمرحلة "الإثارة الجمعية"

ومرحلة التشكيل"، انتهاءاً بالمرحلة "التنظيمية"، مع الأخذ فى الاعتبار عدم وجود فواصل وحدود قاطعة بين كل مرحلة وأخرى. ويقصد بالمرحلة الأولى الخاصة "بالقلق الاجتماعى وجود حالة من عدم التوازن فى المجتمع بسبب عدم إشباع حاجات ومطالب عدد من الأفراد فيكون أعضاء المجتمع فى حالة تبرم مما يؤدى إلى حالة من القلق الاجتماعى، التى تؤدى بدورها إلى المرحلة الثانية وهى "الإثارة الجمعية" بمعنى تحريك الأفراد، واستثارة دوافع وأفكار جديدة تزيد من حالة التبرم الموجودة، هذه المرحلة تعمل على إعادة تقييم الأساليب والأفكار التقليدية القائمة والحث فى المقابل على إيجاد أساليب جديدة فى العمل والتفكير، أى أن عمق الإثارة الجمعية يؤدى إلى خلق مفاهيم ومعتقدات جديدة عند الأفراد تحركهم نحو أدوار اجتماعية جديدة، وتعد "الإثارة الجمعية" من أهم مراحل نجاح "الحركة الاجتماعية، وتحتاج هذه المرحلة إلى وجود ميكانزمات أخرى حتى تأخذ الحركة الاجتماعية شكل التنظيم، ومن ذلك نمو "روح الجماعة" التى تنقل مشاعر الأفراد من حالة التشتت إلى التماسك، وبالتالى تعطى استمرارية للحركة الاجتماعية، إذ أن "الروح الجماعية" تخلق إحساساً عميقاً بالانتماء بين الأفراد كما تعطى معنى للتمسك بالقيم الجديدة فى مواجهة القيم الاجتماعية القديمة، وهنا ينشأ نوع من الاتحاد غير الرسمى بين هؤلاء الأفراد ومن ثم يصبحون أكثر استعداداً لأداء أدوار اجتماعية جديدة، وهكذا فإن نمو روح الجماعة يعمل على تنظيم مشاعر الأفراد ويسهم فى تشكيل الحركة الاجتماعية بشكل منظم. ويتضح من ذلك أن أية حركة اجتماعية تعتمد على التنظيم من ناحية والأيديولوچية من ناحية أخرى، وهو ما نعرض له فيما يلى:

(أ) التنظيم

من مجمل ما سبق يمكن القول أن الحركة الاجتماعية أثناء نموها ومراحل تشكيلها تؤدى إلى خلق تنظيم يعبر عنها. فكما يشير "هربرت" "تنمى الحركة

الاجتماعية تنظيماً وبناءً يجعل منها جماعة متماسكة لها شكل بناء اجتماعي يشغل فيه الأفراد مراكز مختلفة "Status Positions" ويؤدون أدواراً معينة"[٣٦]، أي يظهر نوع من توزيع الأدوار، ويعتمد نجاح الحركة إلى حد كبير على قوة بنائها وتنظيمها من ناحية، وعلى ضعف بناء وتنظيم القوة المضادة لها في المجتمع من ناحية أخرى، وبتوزيع الأدوار وتقسيم السلطة داخل الجماعة أو الحركة يكون قد تم تنظيم وبناء الحركة[٣٧].

فالبناء والتنظيم إذن يتم إذا أعطيت السلطة لأعضاء معينين من الحركة يكون لهم الحق في إعطاء أوامر إلى أعضاء الجماعة، وهؤلاء الأعضاء يعملون كوكلاء عن الجماعة سواء داخلها أو في علاقاتها الخارجية بالمجتمع أو بالجماعات المنظمة الأخرى، ويترتب على هذه السلطات مجموعة من القواعد ترتب أعمال كل أعضاء الجماعة وقراراتها ووسائل تنفيذها.

ويؤكد "ماير زالد" و "روبرت أش" على المدخل التنظيمي لدراسة الحركات الاجتماعية باعتبار أن هذه الحركات لابد وأن تعبر عن نفسها في النهاية في شكل تنظيمات "Organizations". وأن هذه التنظيمات تخضع لاعتبارات داخلية وخارجية في آن واحد تؤثر على بنائها الداخلي، وعلى مدى نجاحها في تحقيق أهدافها[٣٨].

ويعتمد هذا الإطار التحليلي للحركات الاجتماعية على نموذج «ماكس فيبر» ويقوم على مقولة أساسية هي: أنه عندما تصل الحركة الاجتماعية إلى بناء قاعدة اقتصادية واجتماعية معينة فانها تستبدل الاعتماد على القيادة الكاريزمية بهيكل بيروقراطي للتكيف مع واقع المجتمع. ويتم هنا الحفاظ على البنية التنظيمية للحركة بغض النظر عن تحقيق الأهداف. في هذا الإطار تصبح هناك ثلاثة أنماط للتغيير تشهدها هذه العملية وهي: التحول في الأهداف، والانتقال إلى مرحلة التنظيم، وأخيراً التحول إلى الأوليجاركية.

وقد يأخذ التحول فى الأهداف "Goal Transformation" أشكالاً عديدة تتضمن نشر أهداف الحركة. وخلال هذه المرحلة تنشأ قيادة واقعية تستبدل الأهداف التى يصعب تحقيقها بأخرى أكثر واقعية. ووفقاً لڤيير وميتشل فإن عملية التحول فى الأهداف غالباً ما تضفى طابعاً محافظاً على الحركة "Conservative"، وذلك لمحاولة تكييف أهداف التنظيم مع المجتمع أى مراعاة "الاتفاق العام" "Consensus" القائم.

ثم تأتى عملية التحول التنظيمى "Organizational Maintenance" وهو شكل آخر من أشكال التحول فى الأهداف حيث يصبح الهدف الأول لنشاط التنظيم هو الحفاظ على العضوية، والتمويل، والدعم والمتطلبات الأخرى لبناء التنظيم. وهذه العملية يصاحبها أيضاً درجة من النزعة المحافظة وذلك للتكيف مع القواعد التى يقوم عليها المجتمع وتجنب الدخول فى صراعات تهدد وجود التنظيم واستمراره.

وأخيراً، تأتى مرحلة الأوليجاركية "Oligarchization" والتى يمكن تعريفها وفقاً لڤيبر بتركيز السلطة فى أيدى أقلية من أعضاء التنظيم وترسيخ نوع من الهيراركية فى المناصب والقواعد.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا النموذج لتحول الحركة الاجتماعية إلى تنظيم هو فى النهاية شكل نظرى محض. لأن عمليات التحول تثير قضايا عديدة وقد تتضمن احتمالات ومتطلبات أخرى، أو ظهور انشقاقات أو أجنحة داخل الحركة، كما قد تؤدى إلى زيادة الطابع الراديكالى وليس المحافظ للحركة.

ويشير زالد فى دراسته إلى مدخل آخر لتعريف الجانب التنظيمى للحركة الاجتماعية وهو المدخل "المؤسسى، ووفقاً لهذا المدخل فإن القاعدة العريضة من التنظيمات يمكن أن ينظر إليها على أنها تجمع لعدد من الجماعات التى تجمعها روابط مختلفة لتحقيق أهداف ضمنية، وفى هذه الحالة فإن أهداف الجماعات الفرعية قد تتعارض مع الأهداف التى تضعها العناصر السلطوية والبيروقراطية فى التنظيم

ويظهر الصراع حول عملية توزيع السلطة بداخله، وفى المقابل فإن وجود التنظيم فى بيئة متغيرة تفرض عملياً ضرورة التكيف، قد يقود إلى تغيير الأهداف وإعادة الترتيب الداخلى للتنظيم.

هذا المدخل يتعامل مع أهداف التنظيم على أنها (إشكالية) تتغير وفقاً للضغوط الداخلية والخارجية. ويركز أساساً على عملية الصراع مع القوى الخارجية أى البيئة المحيطة وبالتالى فهو يسمح بقياس فعالية التنظيم. فى هذا الإطار يضع "زالد" تعريفه للتنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية "Social Movement Organization" ويفرق بينها وبين التنظيمات الرسمية "Formal Organization" من زاويتين: الأولى، أن التنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية تهدف أساساً إلى التغيير سواء على مستوى المجتمع أو الأفراد، فهى تبغى إعادة بناء المجتمع وتغيير سلوك الأفراد. والأخرى، تتعلق بالتحول فى الأهداف، فالتنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية تتسم بوجود هيكل للحوافز "Incentive Structure"، وهذا على عكس ما أشار إليه ڤيبر وميتشل فى نموذجهما بأن التحول فى الأهداف يؤدى إلى ازدياد الطابع المحافظ على التنظيم، وإلى الأوليجاركية الهيكلية، ومن ثم يتم إغفال التفاعلات الداخلية بين الأهداف والهيكل التنظيمى.

وبالتالى فإن التعريف الخاص بزالد يركز على عاملين: الأول، هو علاقة التنظيم بالبيئة المحيطة به. والثانى، هو درجة التعاون بين مختلف التنظيمات الخاصة بالحركة الاجتماعية. فالأول يفسر عملية التحول فى إطار العوامل الخارجية. والآخر، يركز على العمليات الداخلية فى التنظيم بما يتضمنه من وجود أجنحة داخلية به، ويثير المجال الأول الخاص بعلاقة التنظيم بالبيئة المحيطة به عدة عوامل تؤثر على نمو وقوة التنظيم وهى: مدى التغير فى مشاعر التأييد للتنظيم من قبل الأفراد أو الأعضاء، وعوامل التغيير فى المجتمع التى تحدد قدرة التنظيم على تحقيق أهدافه، وأخيراً علاقة التنظيم بالتنظيمات الأخرى فى المجتمع(٣٩).

فلا شك أن أية حركة اجتماعية منظمة لابد وأن تعتمد قدرتها على تعبئة

الأعضاء أو بمعنى آخر على مدى التأييد الذى تتمتع به، وتتوقف درجة التأييد على مشاعر الأفراد تجاه التنظيم. ويضع "زالد" متغيرين لقياس هذه المشاعر: الأول، مدى توافق أهداف التنظيم مع أهدافهم الخاصة. والآخر، مدى حيدة الجماعات والتنظيمات الأخرى فى المجتمع تجاه الحركة الاجتماعية فى شكلها التنظيمى أى مدى الشرعية التى تتمتع بها.

ولكن مشاعر التأييد للتنظيم لا تؤثر على الحركة الاجتماعية بشكل مطلق، أو بمعدل متساوٍ فى كل الحالات، وقياس تأثر الحركة بمشاعر التأييد يتوقف على عاملين هما: متطلبات العضوية، ومدى توجه أهداف التنظيم لتغيير سلوك الأعضاء وليس المجتمع.

العامل الأول يثير مسألة العضوية الواسعة فى مواجهة العضوية المحدودة للتنظيم. ففى الحالة الأولى أى العضوية الواسعة "Inclusive Membership" تتم عملية صعود وهبوط مشاعر التأييد للتنظيم بشكل أسرع من حالة العضوية المحدودة "Exclusive Mebership" بسبب تعارض أو تنافس القيم والمواقف بين الأفراد، على عكس التنظيم ذى العضوية المحدودة حيث تكون القابلية للتعبئة أعلى. أما فيما يتعلق بالعامل الآخر، الخاص بتغيير سلوك الأعضاء فالأمر يتعلق باستراتيجية التنظيم الخاصة بتحقيق أهدافه الجوهرية أو الأساسية "Fundamental Goals" ، التى يسعى لتحقيقها فى مجال ما وفى فترة زمنية معينة، والأهداف الإجرائية "Operative Goals" ، والأخيرة تبدو واضحة فى التنظيمات الخاصة بالحركات الدينية، حيث تسعى لتغيير سلوك الأفراد والأعضاء أولاً قبل تغيير المجتمع، والقيم المسيطرة فيه، والمؤسسات القائمة.

ويْخلُص "زالد" من ذلك إلى وضع بعض الافتراضات الأساسية الخاصة بالحركات الاجتماعية المنظمة ومنها:

* أن حجم التنظيم والقوة المحتملة لقاعدة مؤيديه ترتبط بدرجة المصالح التى تعبر

عنها الحركة الاجتماعية، واتجاهات هذه المصالح فى المجتمع (أى متوافقة - محايدة - أو عدائية) مع القيم والمؤسسات السائدة، وهى عوامل تؤثر مباشرة على قوة التنظيم واستمراريته.

* كلما كانت العضوية فى التنظيم محدودة، وكانت أهدافه تسعى إلى تغيير سلوك الأفراد وليس المجتمع كان أقل تعرضاً للضغوط الخارجية ولعملية التحول فى أهدافه العامة.

* أن التحول فى الأهداف، والأساليب الخاصة بالتنظيم يرتبط مباشرة بعملية تغير مشاعر التأييد للحركة الاجتماعية، كما يرتبط بدرجة المنافسة الداخلية فى التنظيم وبمدى تقبل قياداته لعملية التحول فى الأهداف والأساليب.

* أن التنظيم التابع لتنظيمات أخرى فى إطار حركة اجتماعية واحدة يكون أقل فعالية من مثيله الذى يتمتع بقاعدة تأييد خاصة به.

* أن التنظيم الذى يكون له أهداف خاصة ومحددة تكون له إمكانية أعلى للنجاح من مثيله الذى يطرح أهدافاً عامة واسعة.

* أن التنظيم الذى يهدف إلى تغيير الأفراد ويملك دوافع قوية للتغيير يكون أكثر قدرة على البقاء من ذلك الذى يسعى لتغيير المجتمع بأكمله.

* أن التنظيم ذا العضوية الواسعة يكون أكثر قابلية للاختفاء من التنظيم ذى العضوية المحدودة إذ أن الأخير يملك مرونه أكبر فى تبنى أهداف جديدة.

* أن التنظيم التابع لحركة اجتماعية عنيفة يمكن أن يخضع أكثر من غيره لنموذج "ڤيبر - ميتشل" لأنه يخلق نوعاً من الأوليجاركية ويتسم بدرجة من المحافظة.

* أن التنظيم ذا العضوية الواسعة يكون أكثر قابلية للدخول فى تحالفات أو اتحادات.

وتطرح هذه الفروض مجالاً آخر لدراسة التنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية وهو عملية التفاعل بين التنظيمات المختلفة "Interaction among Movement Organizations"، فنجاح أو فشل الأساليب الخاصة بأية حركة اجتماعية منظمة يعتمد في جزء منه على التفاعلات والتنسيق بين التنظيمات الأخرى التابعة لنفس الحركة الاجتماعية، ويركز هذا التحليل على عملية التفاعل والتبادل المصلحى "Interest Exchange" ويضع لهـا أنماطاً ثلاثة هى: التعاون، والتحالف، والاتحاد(٤٠).

فالتعاون بطبيعته يكون نمطاً محدوداً فى أية حركة اجتماعية منظمة، أما التحالفات والاتحادات فهى أكثر أهمية فى دراسة التنظيم، إذ أن هذا النوع من التحالفات قد يقود إلى ظهور هويات تنظيمية جديدة، وتغيير قاعدة العضوية مع تغيير فى الأهداف، ولكن تنبغى الإشارة إلى أن "التحالف" يعمل على تجميع الموارد والتنسيق بين الخطط ولكنه يحافظ فى الوقت نفسه على التمايز بين الهويات التنظيمية، وتلجأ التنظيمات عادة إلى التحالف إذا ما ارتبط الأمر بالحصول على تسهيلات أكبر أو مساعدات مادية أو تحقيق أهداف محددة. أما "الاتحاد" فهو نمط من التفاعلات بين التنظيمات يؤدى إلى طمس الهويات التنظيمية المختلفة.

وتعد هذه هى أهم العوامل الخارجية التى تؤثر على التنظيم، أما العوامل الداخلية فتتحدد أساساً فى عنصرين وهما: ظهور الأجنحة والانقسامات الداخلية "Factions and Splits"، والقيادة "Leadership"(٤١) وفيما يتعلق بالعنصر الأول، أى الانقسامات الداخلية فى التنظيم وظهور أجنحة مختلفة بداخله، فيمكن إرجاعها إلى اختلاف القاعدة الاجتماعية "Heterogenity of Social Base"، أو الأسس المذهبية للسلطة "The Doctrinal Basis of Authority". أما بخصوص العنصر الآخر، وهو القيادة فيثير مسألة إحلال القيادة الكاريزمية. إذ كلما كان للتنظيم بنية بيروقراطية قوية كلما قلت حدة هذه المشكلة أى تغيير القيادة، والعكس فى حال وجود بنية بيروقراطية

ضعيفة التنظيم.

(ب) الأيديولوچية

تعد الأيديولوچية إحدى الركائز الأساسية لتماسك أية حركة اجتماعية وبقائها، ولذا تعمل كل حركة على تنمية عقائدها الخاصة. فالأيديولوچية من هذا المنظور تتضمن عناصر ثلاثة: أولها، وصف الحاضر وتحليله. وثانيها، صورة معينة للمثل الأعلى السياسي والاجتماعي المنشود. وثالثها، الأداة أو الوسيلة التي تسمح بالانتقال من المجتمع الحاضر إلى المجتمع الذي تسعى إليه.

وينشد أصحاب الأيديولوچية والمدافعون عنها كلاً من العقيدة والحركة أي الالتزام بالأيديولوچية ونتائجها، إنهم يوحدون حياتهم بها، يقبلون ما تحتويه من عقيدة ويعملون بإخلاص على تحقيقها، والأيديولوچية لها جاذبية شعورية قوية بالنسبة لأولئك اللذين يقبلون بها، كما تمثل مصدراً للكراهية الشديدة بالنسبة لمن يرفضونها.

وتنبثق قوة "الأيديولوچية" من المشاعر التي تثيرها لدى الطاقات الإنسانية التي تحررها والعمل الذي تحثها عليه، وبذلك فإن الأيديولوچية تستهدف مباشرة التأثير على السلوك السياسي. فتتحول الأفكار من التجريد الفكري لتصبح أداة اجتماعية نشطة أي أيديولوچية، وتطبق على مواقف محددة وتصبح أساساً للحركة، وبهذه الصفة تلحق الأيديولوچيات بكيانات سياسية معينة: حركات منظمة، جماعات، أحزاب سياسية. إنها مذاهب تستهدف كسب الإيمان بها، وتجعل الناس يقبلون أو يرفضون قدرهم السياسي، ويحشدون جهودهم للدفاع عن النظام القائم أو الثورة عليه(٤٢).

ويورد "هربرت" تعريفاً آخر مشابهاً للأيديولوچية، فيشير إلى أن أيديولوچية الحركة الاجتماعية تشتمل على المذاهب والمعتقدات، كما تشتمل على الهدف، والغرض، ووعود الحركة، ثم مجموعة الانتقادات الموجهة للبناء الموجود الذي تهاجمه هذه الحركة وتسعى إلى تغييره، وأخيراً تتضمن الأيديولوچية حججها لتبرير أهداف الحركة

ومجموعة من المعتقدات التى ترسم السياسات والأساليب والعمليات الخاصة بها)[٤٣].

وفى سياق الحركات الاجتماعية الثورية يعبر بعض الباحثين عن العنصر الأيديولوچى أو المعنوى بتعبير القضية Cause، أى القضية التى توضح الهدف النهائى للكفاح، ولكى تؤدى وظيفتها كعنصر أيديولوچى فى الحرب الثورية، يجب أن تتصف بصفتين: أولاهما، أن تشبع أقوى الرغبات، فكلما عظمت جاذبية القضية للشعب، عظم تأثيرها. كما تتضمن أكثر من جانب، بحيث تتوفر أكثر من دعوة لأكثر من جماعة، وتجذب بالتالى أغلبية ساحقة من السكان، وفى جميع الحالات، يوجد هناك أمل وفكرة نفسية محكمة البناء، تتضمن مستقبلاً أفضل يبرر التضحيات المطلوبة. وهى – من هذه الزاوية – تلعب الدور الذى لعبته الصور المقدسة فى العصور القديمة، ولكن تلك الفكرة لا تكفى وحدها، بل تحتاج إلى المحافظة على الثقة فيها وتجديدها باستمرار، الأمر الذى يتم بفعل النجاحات الجزئية التى تتم عن طريقها. وثانيتهما، أن يكون من المستحيل أو على الأقل من الصعب على القوى الحاكمة أن تواجه تلك القضية أى تفى بوعودها إزاءها، وذلك يفسر انتصار قضايا مقاومة الاستعمار والاستقلال القومى فى كافة الثورات تقريباً، حيث قامت ضد الاستعمار الأجنبى. ولقد أثبتت الخبرة التاريخية أنه إذا كان من السهل على النخبة الحاكمة أن تتبنى القضية وتفى بمطالبها فإن فرصة الحركات الثورية فى النجاح تكون ضعيفة، وأن القضية القوية لدى الثوار، يجب أن تتضمن دعوة متناقضة مع رغبات الطبقات الحاكمة. غير أن التوصل إلى قضية قوية وفعالة يظل ينطوى على تناقض ما: فهى يجب أن تكون محددة وواضحة بحيث تلمس قلوب الشعب، ويجب أيضاً أن تكون مجردة بحيث يصعب على القوى الحاكمة الوفاء بها[٤٤].

ويعبارة أخرى فإن العامل المؤثر على جانبية الأيديولوچية هو أنها بما تعلنه من أهداف للحركة تستجيب لآمال وتطلعات الفئات المحرومة والمظلومة اجتماعياً، وذلك من خلال ما تدعو إليه من تغييرات اجتماعية وسياسية واقتصادية كبرى تؤدى بالضرورة إلى إعادة توزيع القوة فى كل من النظامين الاقتصادى والسياسى، ويتبع ذلك أيضاً

تغييرات فى مراكز القوى بين فئات المجتمع، ومن ثم فإن أيديولوچية الحركة الاجتماعية تعمل على تغيير تصورات وأفكار جزء من أعضاء المجتمع، وتشكل منهم جماعة، وتعبر عن موقف هذه الجماعة ونظرتها للظروف الاقتصادية والسياسية من خلال هذا الموقف وفكرتها عن دورها فى الحياة الاجتماعية ومركزها فى البناء الاجتماعى. وبمقتضى الأيديولوچية تتكون مجموعة من الأنماط الفكرية التى تعمل على الترابط الفكرى والوحدة الداخلية بين أعضاء الحركات(٤٥).

وبذلك تعمل الأيديولوچية على تكوين "جماعة داخلية" ذات نمط فكرى موحد، ومعارض للنمط الفكرى "للجماعة الخارجية". ويصبح هذا النموذج من التفكير الأيديولوچى مشبعاً عاطفياً، وهو وإن كان يلائم أفراد الحركات الاجتماعية إلا أنه يميز تفكير الأشخاص على كل المستويات الاجتماعية.

وتقف أيديولوچية الحركة الاجتماعية من الأيديولوچية القائمة فى المجتمع موقفين مزدوجين: الأول، كسلاح مادى للجماعة الداخلية فى صراعها مع الجماعات الخارجية. والثانى، هو اقتباس بعض الأفكار السائدة فى المجتمع والتى تخدم أهدافها. وهكذا فإن كل نظرية اجتماعية تتأثر بسابقتها، فالاشتراكية - ولو أنها جوهرياً عقيدة اجتماعية للطبقات العاملة - قد احتوت عناصر كثيرة من فلسفة الحرية التى هى جوهر عقيدة خصمها الرأسمالية.

فلما كان فكر كل جماعة أو أيديولوچيتها هو نتيجة الظروف الاجتماعية المحيطة بها، فإن كل جماعة عند ممارستها الحياة السياسية تتضمن كل العناصر القائمة فى الموقف الاجتماعى إذ ليس هناك ما يمنع الخصم من أن يستعمل أسلحة أيديولوچية من ترسانة الأفكار والأيديولوچيات الأخرى والمخالفة، حيث أن الحركات الاجتماعية التى تسعى إلى الاعتراف بها تميل إلى التعبير عن أفكارها فى أشكال مقبولة، وتحاول فى هذه الصياغة أن تكون فى فى ثوب عقلى رشيد(٤٦).

وتكمن أهمية الدراسة الاجتماعية للأيديولوچية فى الكشف عن أساليب قبول

الجماهير للأفكار، وتميل الحركات الاجتماعية الكبرى إلى استيعاب أكبر قدر من الأفكار الاجتماعية السائدة، ولهذا فإن أيديولوچياتها تميل لأن تصبح تجميعاً معقداً من الأفكار(٤٧)، ويرى "رودلف" أن الأهداف المعلنة التى تتضمنها أيديولوچية الحركة لا تشكل دائماً الأهداف الحقيقية لها، ففى بعض الأحيان تصاغ الأهداف بطريقة سطحية وتبسيطية وفجة لجذب أكبر عدد ممن لا يستطيعون استيعاب صيغة محددة. إن البرامج الغامضة غير الصريحة يمكن أن تكون أكثر عوناً من الخطط المحددة والمفصلة عن إعادة التنظيم الاجتماعى، ومن ثم يمكن اعتبار أنه فى بعض الأحيان تكون أيديولوچية حركة ما غير واضحة تماماً للأعضاء أنفسهم، كما أن الأهداف النهائية قد تقتصر على دائرة صغيرة من القيادات(٤٨)، ومن ثم فدراسة الحركات الاجتماعية عند رودلف لا تتم عن طريق أيديولوچياتها ككل ولكن عن طريق الأفكار الجوهرية التى تتضمنها تلك الأيديولوچية، بالمثل لا تتعلق بصدقها التاريخى والسياسى من المنطق أو درجة الثبات التجريبى ولكن بالبحث عن أساسها فى مصالح الجماعة القائمة بالحركة.

ويمكن القول إن الأيديولوچية، كما تتضمن عناصر عقلانية فهى تتضمن بالمثل عناصر لا عقلانية، ومن ثم فإن استخدامها كمدخل لدراسة الحركات الاجتماعية، وإن كان يتطلب دراستها عن طريق التحليل المنطقى، فإنه بالضرورة يتطلب أيضاً الإحاطة ببعض الأفكار الأسطورية وغير العقلانية، إذ أن هذا الجانب يمثل عنصراً هاماً ومحركاً قوياً لاتباع الحركة، بحيث لا يمكن لأى دارس أن يتغاضى عن هذه العناصر اللاعقلانية، وعادة فإن أهم هذه الأفكار اللاعقلانية تكون متضمنة فى "أسطورة" الحركة التى تبشر بمجتمع الغد، وهذا ما دعا كثيراً من علماء الاجتماع إلى اعتبار أن الأسطورة من أهم عناصر الايديولوچية إذ ما هى إلا شرط عن كيفية وجود الأشياء وتفسير لأسبابها وكينونتها إلى جانب تطلعها إلى مجتمع مثالى، أى الأمل فى مستقبل أفضل(٤٩).

ونخلص من ذلك إلى أن مفهوم الحركة الاجتماعية يقدم بعداً اجتماعياً تحليلياً لدراسة حركات الاحتجاج والرفض التى تعبر عن معارضة عنيفة للنظام القائم ولكنها

لا تندرج تحت التصنيفات السياسية التقليدية للمعارضة التى تعبر عن نفسها من خلال القنوات السياسية الموجودة والتى تسعى للحصول على مكاسب أو شروط سياسية أفضل لممارسة حقوقها دون الإخلال أو الانقلاب على النظام السائد، وعلى العكس فإن الحركة الاجتماعية كتعبير عن أحد أنماط المعارضة تحمل أسباباً كامنة للانقلاب الجذرى على كل من النظام والمجتمع، كما أنها تملك أدواتها الخاصة - من أيديولوچية وتنظيم - لتشكيل حركة منظمة تحقق من خلالها أهدافها ومطالبها التى تتجاوز الأهداف أو المطالب المحدودة لتشمل أهدافاً واسعة لتغيير كافة أوجه المجتمع.

وكما سبقت الإشارة فإن الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجى عادة ما تظهر فى الفترات الانتقالية التى يتعرض فيها النظام والمجتمع لعملية تغيير واسعة يصاحبها فى العادة ضغوط شديدة على بعض الشرائح والفئات الاجتماعية، وبالتالى تكون مهيأة أكثر من غيرها لتشكيل حركة اجتماعية معارضة.

إن أهمية المدخل النظرى الذى قدمه هذا المبحث سواء فى جانبه السياسى أو الاجتماعى ترجع إلى ما يوفره من إطار تحليلى لدراسة أشكال المعارضة السياسية الإسلامية من ناحية، وأساليب تعامل النظام معها من ناحية أخرى وهى الظاهرة محل البحث، حيث اتخذت هذه المعارضة شكلين رئيسيين فى استراتيچياتها تجاه النظام السياسى وتحددت فى اطارهما استراتيجية النظام تجاهها: الأول، سياسى يعتمد على الأساليب والقنوات السياسية القائمة ومن هنا يمكن تصنيفها ضمن أشكال المعارضة السياسية للنظام كما ورد فى التحليل السياسى. والآخر، اتخذ طابعاً احتجاجياً عنيفاً ومثلته الجماعات الإسلامية المعاصرة التى خرجت فى معارضتها للنظام عن الأشكال التقليدية للمعارضة السياسية وكانت أقرب من حيث تشكيلاتها الاجتماعية وحركتها السياسية إلى الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجى أو العنيف والتى هدفت إلى الانقلاب الجذرى على النظام القائم، كما عبرت هذه الجماعات عن حركة اجتماعية منظمة حيث امتلكت العناصر الأساسية لذلك من أيديولوچية وتنظيم تندرج فى إطاره.

وتسعى من خلاله لتحقيق مطالبها السياسية والاجتماعية بالأسلوب الانقلابى العنيف.
وهو ما قدمه التحليل الاجتماعى فى هذا الفصل.

الفصل الثانى

أشكال الحكم والمعارضة فى التاريخ الإسلامى :

الفكر والممارسة

يتعرض هذا الفصل لأشكال الحكم والمعارضة على مستوى الفكر أو الممارسة كما عرفها التاريخ الإسلامى وذلك مراعاة للبعد الإسلامى والدينى الذى عبرت عنه المعارضة السياسية الإسلامية المعاصرة فى مواجهتها للنظام والذى أكسبها خصوصية تميزها عن باقى أشكال المعارضة السياسية.

ويعرض الفصل للمبادئ الأساسية للحكم فى الإسلام، والتى تقوم على البيعة والشورى كركيزتين أساسيتين، ويقارن بين هذه المفاهيم والمفاهيم التى تقوم عليها نظم الحكم السياسية الحديثة، وفى نفس الإطار، يعرض المبحث لأنماط المعارضة كما تحددت من خلال مفاهيم الحكم الإسلامى، وكما قدمتها الخبرة التاريخية عبر الممارسة السياسية فى العهود المختلفة، ويقارن بين أشكال هذه المعارضة ومثيلاتها فى نظم الحكم الحديثة.

أولاً : مبادئ الحكم فى الإسلام

لم يعرف الإسلام شكلاً واحداً لنظام الحكم والمعارضة يمكن الاستناد عليه لتعيين صورة النظام السياسى الإسلامى، فاختلاف أساليب الحكم التى عرفها التاريخ الإسلامى تبرز تنوع الأنظمة السياسية التى تعاقبت داخل الامبراطورية الإسلامية ليس فقط فى مراحل زمنية مختلفة وإنما أيضاً فى المناطق الجغرافية المختلفة داخل نفس الامبراطورية.

لم تكن "الخلافة" هى الشكل الوحيد الذى عرفه التاريخ الإسلامى، إذ عرف بعد عهد الراشدين تنوعاً فى أشكال الحكم دافع عنها الأمويون، ثم العباسيون، وهناك

أشكال أخرى محلية سادت فى ظل أو على هامش الخلافة العباسية مثل نظام الإمارات التابعة أو المستقلة والتى تفردت بصورة تدريجية فى المناطق الحدودية كنظام الخلافة الأموية فى أسبانيا ونظام الأمراء البويهيين الذى فرض نفسه طيلة قرن من الزمن على خلفاء بغداد ثم نظام حكم السلاطين السلجوقيين ابتداء من عام ١٠٤٥ ذلك غير المرابطين وأنظمة الحكم غير السنية مثل الفاطميين(٥٠).

إن هذا التحليل ينطلق من عدم وجود نص قرآنى يحدد بشكل قاطع شكل الحكم والنظام السياسى. فالآية التى يعتمد عليها فى تحديد شكل الحكم والتى تقول "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم(*) لا تشير إلى طبيعة الحكم بقدر ما تربط بين الطاعة السياسية والطاعة الدينية، فالمفترض ألا يكون لدى الخلفاء شرعية سلطة تساوى شرعية سلطة الرسول {صلعم} فالخليفة متبع (للقرآن والسُنة) وليس بمبتدع فإذا خرج عن ذلك فلا طاعة له على الناس. ويستنتج البعض من ذلك أن السلطة أصبحت عملياً تستمد من المبادئ وتقوم على رضاء الأمة(٥١) استناداً إلى مقولة أبى بكر الشهيرة فى خطبته "إن أحسنت أعينونى وإن أخطأت فقومونى" بمعنى أنه قرن الخلافة برضاء الأمة.

ولا يعنى ذلك أن طبيعة السلطة ظلت واحدة فى عهود الخلافة المختلفة، فقد برزت على مر التاريخ منذ بداية الحكم الأموى ثلاثة تصورات كبرى عن "الحكم" تحدد طبيعة السلطة وشرعيتها: الأول، يرى أن الخلافة يجب أن تعود لعلى بن أبى طالب لحجتين أساسيتين، وهما قرابته من الرسول {صلعم} وقِدَمِه فى الإسلام بما يعنى أن يظل الحكم أو الخلافة امتيازاً لعائلة الرسول {صلعم}، تستمد منها شرعيتها. والتصور الثانى، يعارض هذا التصور معارضة أساسية ويمثله الخوارج الذين رأوا أن الخلافة يجب أن تعود إلى أفضل عناصر الأمة، دونما اعتبار للنسب والعصبية، كما يجب أن تكون مؤقتة أى أن بقاء الخليفة مرتهن بسياسته وليس (بشرعيته العصبية) ويكون معرضاً للعزل فى حال خروجه عن الشريعة، أما التصور الثالث، فيتسم بالطابع المحافظ ويمثله أهل السنة الذين تنتفى عندهم فكرة الحاكم الملهم أو المعصوم ولكنهم لا

يوافقون فى الوقت نفسه على حق إعلان إسقاط الخليفة أو استبداله بعد تنصيبه، وقد وقف هذا التصور وراء الدفاع عن الخلفاء الامويين والعباسيين باعتبار أن الحاكم الذى اختارته الأمة ليتولى قيادتها حسب مبادئ الشريعة والذى يدافع عن مصالحها لا يخاف العزل أو الإسقاط، وقد تحايل الحكام الأمويون والعباسيون لجعل الخلافة وراثية بتعيين أبنائهم وأخذ البيعة لهم.

وانطلاقاً من هذا التصور تبنى الخلفاء الأمويون منذ عصر عبد الملك بن مروان عقيدة "الإرجاء" التى تفصل بين العمل والإيمان، وبموجبها لا يملك أحد أن يحكم على أعمال الآخرين سواء كان الخليفة أو غيره من عامة المسلمين، وبنفس المنطق لا يكون للخليفة – تمشياً مع هذا التصور السنى – أن يدعى لنفسه أية صفة خارقة ولا يعتبر معصوماً كما أن قبول الناس بالخليفة يعد مؤشراً لوجوب طاعته حماية للأمة من الفرقة، وقد دافع العباسيون بعد ذلك عن نفس التصور للحكم الذى دعمه قبلهم الأمويون وبرروه بشكل أساسى خلال القرن التاسع على يد الفقهاء "الحنابلة" فقد أكدت هذه المدرسة على وجوب اتباع وطاعة الخليفة تلافياً للفتنة، ومن هنا فإن معارضة الخليفة كان ينظر إليها على أنها فتنة(٥٢).

وإذا كانت هذه اللمحة السريعة عن التصورات الكبرى التى سادت فى مجال الحكم الإسلامى تشير إلى عدم وجود شكل واحد للنظام السياسى فى الإسلام يحدد طبيعة الحكم ودور المعارضة، إلا أن هناك محددات عامة لشكل الحكم الإسلامى وتتركز حول محورين أساسيين هما: البيعة، والشورى(٥٣).

(١) البيعــــه

تعنى البيعة ضمناً حرية اختيار الحاكم أو الخليفة من قبل الأمة كما أنها بدورها توجب ولاء وطاعة الشعب له. فطاعة الخليفة مكملة لمبدأ الاختيار وهما ركنا البيعة وقد حرص الرسول {صلعم} نفسه على تطبيق هذا المبدأ حيث بويع أكثر من مرة مثل بيعة النساء فى بيعة العبقة الأولى، والثانية (البيعة الكاملة) وكانت بيعة العقبة محدودة

ومقصورة على قادة أهل يثرب، ثم (بيعة الشجرة) وهى البيعة التى طلبها الرسول {صلعم} ممن كانوا معه فى الحبشة يوم توجه إلى مكة. ويصل البعض من ذلك إلى نتيجة مؤداها أن الرسول {صلعم} أراد بإقرار مبدأ البيعة جعل السلطة غير مطلقة، وأنها عملياً تستمد من المبادئ وتقوم على رضاء الأمة، خاصة وأن البيعة والشورى قد ورد فيهما نص قرآنى صريح(٥٤).

ومن الناحية النظرية فإن مبدأ البيعة يقوم على "حرية الإرادة، وانتفاء الإكراه" مما يتيح مجالاً للمعارضة فى حال إخلال الحاكم بشروط البيعة أو أخذه لها بالإكراه، إلا أن الواقع العملى يشير إلى ممارسات مختلفة فيما يتعلق بالبيعة التى تحولت خلال العهود الإسلامية المختلفة بالذات منذ الحكم الأموى إلى مجرد إجراء شكلى(٥٥) حرصاً على استمرار مظهر الخلافة بغض النظر عن مضمونها، وقد روعى فى هذا الإطار أن تكون هناك بيعتان (خاصة)، و (عامة) إشارة إلى أن ثمة هيئة تمارس الاستشارة وتتخذ القرار، بالرغم مما أصاب هذه الممارسات من خلل فى التطبيق(٥٦). وحتى إذا ما تم الاختيار من الخاصة تتم البيعة العامة أى من باقى أفراد الأمة.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليست هناك طريقة محددة لاختيار الحاكم إذ أن هذا الأمر يختلف باختلاف الزمان والمكان ويتطور حسب الظروف والأصول، ويتضح ذلك من طريقة اختيار أبى بكر للخلافة يوم السقيفة بعد مفاوضة ومشاورة وجدل بين المهاجرين والأنصار، ثم فى طريقة اختيار أبى بكر لعمر بن الخطاب الذى عهد إليه بالخلافة بعد أن استشار كبار الصحابة فيمن يخلفه. أما عمر بن الخطاب فقد جعلها شورى فى ستة من أصحابه وأختير من بينهم واحد هو عثمان بن عفان. ويستنتج البعض من ذلك أنه ليست هناك طريقة معينة فى اختيار الحاكم وإنما مرد ذلك إلى الأمة، التى لها أن تختار من الوسائل ما يتفق مع ظروفها وأحوالها ولكن بعد أن تتوفر الشورى كشرط أساسى(٥٧).

(٢) الشـورى

تعد الشورى هى المحور الثانى الذى يتحدد على أساسه شكل الحكم. حيث يشير أغلب الباحثين فى هذا المجال إلى أنها تعبر عن أسلوب ممارسة الحكم وأحد المبادئ الهامة التى تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فيشير سيد قطب إلى أن "وضع الشورى أعمق فى حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة فهو طابع أساسى للجماعة كلها يقوم على أمرها كجماعة ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة"[(٥٨)]، ومن هذا التعريف نجد أن الشورى تتجاوز المعنى اللغوى للاصطلاح الذى يعنى التشاور وإبداء الرأى بين الجماعة، إلى بلورة صيغة للحكم والتعامل بين الحاكم والجماعة. ويشير البعض إلى أن التطور الذى حدث فى عهد الخلفاء الراشدين قد أوجد بعداً آخر لمبدأ الشورى على أساس أن (الهيئة) التى كانت تمارس الشورى زمن الرسول {صلعم} وبإشرافه أصبحت هى المسئولة عن ذلك بعد وفاته فالخليفة ليس رسولاً وإنما هو أحد أعضاء الهيئة التى كان يستشيرها الرسول.

ومن هنا يصل أصحاب هذا الرأى إلى أن هذا التطور قد أعطى الشورى تحديداً أكثر. حيث تهدف إلى إرساء حكم الجماعة وضمان بقاء المداولة فى سياستها للرعية[(٥٩)]، وتضيف تعريفات أخرى وظيفتين أساسيتين للشورى: الأولى، هى تقرير أن أمر المسلمين يقوم على الشورى حتى لا يستبد أحد بالرأى. والأخرى، هى مشاورة المسلمين فيما يعرض عليهم من قضايا لم ينزل بها وحى، ومن هنا يستخلص البعض أن الشورى هى شورى مدنية وسياسية وليست شورى دينية[(٦٠)].

ولكن هل أوجدت الشورى كمبدأ أو محدد أساسى من محددات الحكم الاسلامى نظاماً واحداً يحولها من مبدأ عام إلى شكل مؤسسى؟ أو من النطاق الفردى غير المنظم إلى التنظيم المحكوم؟.

تعد الهيئة التى تشكلت فى عهد الرسول {صلعم} والتى ضمت عشرة من الصحابة[(*)] بمثابة السابقة أو النموذج الذى يقيس عليه العديد من المفكرين موضوع

الخلافة وأحكامها حيث كانت هذه الهيئة أشبه بحكومة الرسول {صلعم} التى استأثرت بمنصب الخليفة ترشحه من بين أعضائها، وتختاره ثم تبايعه بعد ذلك ليصدق على قرارها من حضر "المدينة" من المهاجرين والأنصار (٦١). وأهم الملاحظات التى يجمع عليها كثير من الباحثين حول هذه الهيئة وطريقة اختيارها ووظيفتها أن معيار اختيار هؤلاء العشرة قد تم على أساس "العصبية" والنفوذ، إذ أنهم كانوا من قريش ويمثلون رموزاً لأهم عائلاتها، أى بمعنى آخر كانوا يتمتعون بنفوذ كبير بسبب مكانتهم الاقتصادية والاجتماعية، وهكذا فإن النفوذ والعصبية كانا معيار الاختيار الأول (٦٢) ويستند فى ذلك إلى ما يذهب إليه ابن خلدون من أن قريش كان لها الحق فى هذا بمقتضى عصبيتها، بمعنى أن هذا الحق لم يكن حقاً مطلقاً لقريش وإنما رآه ابن خلدون حقاً لها ما بقيت عصبية قريش فإن ذهبت عصبيتها ذهب معها هذا الحق، وانتقل إلى من تكون له العصبية من بعدها من العرب وغيرهم، وهو ما يعطى وزناً هاماً لمبدأ "العصبية" فى ذاته كمكون أساسى من مكونات تشكيل الهيئة الخاصة للشورى (٦٣).

ولكن ما يهم الإشارة إليه فى هذا المجال هو أن تجربة الشورى فى الدولة الإسلامية قد أجهضت بعد زوال هذه الهيئة الأولى التى نهضت بمهام ترشيح الخليفة وتنظيم عملية الشورى لاختياره وتقرير هذا الاختيار من خلال عقد البيعة له، ولعل الموقف من خلافة عثمان بعد السنة الخامسة منها ثم عزله وقتله، تظهر اضمحلال دور الشورى بعد فشل أهل الشورى فى قيادة الأحداث وإنقاذ الأمة من الانقسام، وعندما اختلف من تبقى من هذه الهيئة التى تمثل أهل الشورى (على والزبير وطلحة) بعد ذلك، بدا واضحاً أن الشورى لم تعد فلسفة للحكم ولم تعد مؤثرة كما كانت وأن دور الصحابة فى قيادة المجتمع والدولة قد اضمحل أو انتهى (٦٤)، ورغم ذلك ظلت الشورى كتقليد يحرص عليه فى العصور التى تلت عصر الراشدين، إذ أنه بعد استشهاد آخر أعضاء هيئة المهاجرين الأولين انتهت دولة الخلافة ونظامها، وانتقل الأمر إلى معاوية وبنى أمية وتحولت الخلافة إلى ملك. فكما يشير د. عمارة "لقد ذهبت الشورى بذهاب دولة الخلافة ونظامها وفلسفتها فى الشورى ولم نسمع عن الشورى

إلا حديثاً تردده الفرق الإسلامية المناهضة لنظام الحكم التى سادت وهو حديث نظرى وأكثر من ذلك أنه حديث يتناول الشورى دون أن يقدم تصوراً بشكل تنظيمى يجسد الشورى فى مؤسسة من المؤسسات"(٦٥)، إلا أن هذا التراجع لتجربة الشورى وفلسفتها لا يعنى أن التفكير فى إعادتها فى شكل منظم قد غاب تماماً عن ساحة الفكر أو التطبيق فهناك تجربة "عمر عبد العزيز" عندما تولى أمر المدينة قبل توليه الخلافة وشرع فى تكوين مجلس محلى للشورى، لتعلو سلطته على سلطة الوالى حيث اختار عشرة أعضاء لهذه المهمة على غرار ما حدث فى هيئة الشورى الأولى، وقد كان من حق هذا المجلس المراقبة ورصد التعدى وظلم العمال كما كان من حقه على الوالى ألا يقطع برأى إلا بعد استشارته.

ومن الناحية الفكرية ثار جدل حول كيفية ممارسة الشورى وتمحور حول شكلين أساسيين: الأول، هو الشكل الفردى والآخر، الجماعى. فالشورى فى صورتها الفردية تعنى أن يستمع الحاكم لأراء أهل الشورى كل على انفراد، أما الصورة الجماعية لها فتقتضى وجود شكل منتظم لاجتماع أهل الشورى يدور فيه الحوار وتؤخذ الآراء أثناء اجتماعهم مع الحاكم أى بشكل جماعى(٦٦).

ويعرض الماوردى لهذه القضية الخلافية ويشير إلى مذاهب الأمم المختلفة فى هذا الصدد، ثم يعرض مذهبه فيقول: "«إن مذهب الفرس هو الاجتماع المنظم لأهل الشورى، وهناك أمم أخرى تفضل استشارتهم كأفراد وعلى انفراد"» أما مذهبه هو فيقوم على الجمع بين الرأيين والاستفادة من محاسنهما حسب طبيعة القضية المطروحة للاستشارة وأهميتها.

نخلص من ذلك إلى عدة أمور أساسية حول الشورى كفلسفة للحكم الاسلامى يمكن بلورتها حول ملاحظتين أساسيتين: أولاهما، أنها استندت أساساً إلى العصبية فى اختيار الهيئة الأولى التى تشكلت من كبار الصحابة، وكانوا إذا غاب أحدهم أو قتل أو توفى تصبح الشورى فى أقرب الناس الذين يماثلونه فى الخصائص والصفات، وبالتالى لم ترس قواعد أو نظم يمكن على أساسها استنباط شكل مؤسسى يضمن

استمراريتها وبقيت الشورى – حتى فى محاولات إحيائها خلال العهود المختلفة – فى النطاق الفردى وليس المؤسسى، والذى يرتبط بشخص الحاكم وطبيعة السلطة التى يمارسها. وثانيتهما، أن ممارسة الشورى أى وضعها موضع التطبيق اختلف من زمن إلى الآخر فشهدت مراحل صعود وهبوط وفق العهد الذى مورست فيه ويمكن من خلال الاستعراض التاريخى السريع القول – أن الرسول (صلعم) عندما هاجر فى عام ٦٦٢م، أى بعد ١٣ عاماً من الدعوة، من مكة – إلى المدينة حيث كون الدولة الإسلامية الأولى، وجمع بين المهاجرين والأنصار، راعى أن يكون أسلوب إدارته للمدينة قائماً على أساس الشورى فى الشؤون التى لم يرد بها نص قرآنى(٦٧).

واستمر الوضع فى عهد الخلفاء الراشدين خاصة الثلاثة الأوائل ولكن بوفاة الخليفة الرابع انتهى حكم الخلفاء الراشدين القائم على الشورى سواء فيما يتعلق باختيار الحاكم أو فى اتخاذ القرارات العامة(٦٨).

واختلف الأمر فى العهد الأموى (٤١ – ١٣٢هـ) (٦٦١ – ٧٥٠م) فلم يستمر اعتماد الحكم على الشورى بعد انتقال الخلافة إلى "معاوية بن ابى سفيان" فتحولت الخلافة القائمة على الشورى إلى الملك الوراثى فى جوهرها حتى وإن احتفظت شكلياً بالخلافة – باستثناء حكم عمر بن عبد العزيز – كما سبقت الإشارة – إذ عمد خلفاء بنى أمية إلى أساليب القوة والإلزام لأخذ البيعة قهراً(٦٩).

واستمر الحال فى العهد العباسى (١٣٢ – ٦٥٦هـ) (٧٥٠ – ١٢٥٨م) بعد زوال الدولة الأموية، إذ استمرت الخلافة وراثية ولم يبق منها إلا اسمها، وحتى البيعة الشكلية التى كانت باقية انتهت، واستمر حرمان الأمة المشاركة فى شؤون الحكم، أى انتهى فعلياً أمر الشورى كأساس للحكم، وقد عرف العباسيون بالاستبداد، ففى عهدهم اضطهد كثير من كبار الأئمة وبعض علماء الفقه الإسلامى مثلما اضطهد الخليفة "المنصور" الإمام "مالك" من أجل فتوى سياسية واضطهد الإمام "أبو حنيفة" وغيره لرفضهم تولى مناصب قضائية(٧٠).

واستمرت خلافة بنى عباس أكثر من خمسة قرون ثم توارثها سلاطين بنى عثمان فى سنة ١٥١٧ إلى أن انتهت هذه الخلافة الاسمية على يد كمال أتاتورك فى ٢ مارس سنة ١٩٢٤.

هكذا يتضح أنه لم يوجد مجلس للشورى بالمعنى المعروف فى العصر الحديث أى هيئة تتكون من عدد معين وفقاً لشروط معينة وذات اختصاصات محددة ويسرى ذلك على عهد الرسول [صلعم] والخلفاء الراشدين رغم اتباعهم للشورى(٧١)، إذ كان المجتمع العربى بطابعه القبلى ولذا كان رؤساء القبائل والبطون هم الذين لهم الحق فى تمثيل الجماعة التى يتزعمونها والذين يشكلون هيئة الشورى. وسمى هؤلاء فيما بعد عصر الرسول بـ "أهل الحل والعقد"(٧٢)، ويلاحظ فى هذا المجال عدم وجود قواعد محددة تعين من هم أهل "الحل والعقد" وهى نفس القضية التى يطرحها مبدأ "الشورى" أى عدم وجود شكل مؤسسى منظم لها.

ويشير السيد سابق إلى وظيفة "أهل الحل والعقد" بقوله: "إن أكمل سلطة هى ما استندت إلى إرادة الأمة كما قرر علماء القانون، ولهذا فإن الإسلام أعطى الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد من الرؤساء والعلماء والقادة وأهل الرأى حق اختيار الحكام كما أعطاهم حق عزلهم، جرياً على القاعدة القائلة بأن من ملك المسئولية ليستقيم الأمر، يملك العزل عند اعوجاجه"(٧٣) ويضيف د. على جريشة، "بأن عزل الحاكم إذا ما حاد عن إقامة الشرائع هو وسيلة إقامة النظام السياسى الإسلامى، ولكنها وسيلة خطيرة – على حد قوله – قد تؤدى إلى فتنة، ومن ثم وجب استعمال الوسيلة على نحو دقيق بحيث لا تتاح للعام والخاص على السواء، وإلا عدل عن هذه الوسيلة سدا للذريعة"(٧٤)، ومن هنا يرى أن يكون أمر المسلمين إلى هيئتين، "أهل الاجتهاد" يستنبطون الأحكام من أدلتها لمواجهة الحاجات الجديدة، وأهل "الحل والعقد" يواجهون سائر الأمور العامة التى تهم المسلمين، وإذا كان أفراد هاتين الهيئتين على مستوى من العلم والمسئولية يؤهلهم أن يتقدموا الناس وإذا كانوا هم الذين يعقدون البيعة للحاكم – أو "الخليفة" – فى الابتداء فإنه يكون إليهم باعتبارهم ممثلين للأمة، أن

ينتقدوا بيعة الحاكم فى الانتهاء إذا أخل بالشريعة وخرج على النظام واستنفدت سائر الوسائل فى تقويمه، وبذلك لا يرى إعطاء حق عزل الحاكم للعامة لما قد يؤدى إليه ذلك من الفوضى والفتنة(٧٥).

والواقع أنه ليس هناك تعريف واحد دقيق يعبر عنه مصطلح (أهل الحل والعقد) فالتراث الفقهى يعرف مصطلحات (أهل الشورى)، و(أهل الحل والعقد)، و (أهل الاجتهاد)، و(أهل الاختيار) ومن قبل يذكر القرآن الكريم مصطلح (أولى الأمر). ويصعب التفرقة الدقيقة بين هذه المصطلحات كما يصعب بصفة حاسمة تحديد مصدر مصطلح (أهل الحل والعقد)، وإن كان هناك شبه اتفاق على أن أول من كتب فى هذا الشأن هو الإمام أبو الحسن الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ فى كتابه «الأحكام السلطانية» واستنتج البعض من أقواله أن (أهل الاختيار) الذين يقومون باختيار الخليفة هم (أهل الحل والعقد)، وأهل الشورى. ويحدد الماوردى شروطاً ثلاثة يجب توافرها فيهم هى: العدالة، والعلم، والرأى والحكمة(٧٦) وهذه الشروط كما هو واضح عامة يصعب معها الفصل أو القطع فيما إذا كان أهل الشورى هم من "العلماء"، أو من "الساسة"، أو من غيرهم. كما يشير د. محمد ضياء الريس إلى أن البغدادى فى كتابه أصول الدين يسمى (أهل الاختيار) بأهل الاجتهاد(٧٧).

ويخلص البعض من ذلك إلى أنه لا فرق بين هذه المصطلحات، فأهل (الحل والعقد) هم أهل (الشورى)، ولا يعنى ذلك أنه ليست هناك خلافات حول تحديد من هم أهل (الحل والعقد) فأهل (الحل والعقد) عند الأصوليين غيرهم عند علماء السياسة الشرعية، فالهيئة المشار إليها فى باب "الأمانة" تختلف عن تلك التى تذكر فى كتب (علم الأصول) وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم، وذلك لأنه يشترط فى الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم على القدر الذى يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الأصلح للخلافة، أما فى الهيئة الثانية فلا يكتفى فيها بأن يكون الفرد مجتهداً(٧٨). كما أن (أولى الأمر) عند بعض الفقهاء هم "الأمراء والعلماء"(٧٩)، وهو على عكس ما انتهى إليه الشيخ محمد

عبده، الذى أشار إلى أن (أولى الأمر) هم أهل (الحل والعقد) الذين يشملون إلى جانب الأمراء والحكام والعلماء، رؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، فهو إذن يوسع من دائرة (أهل الحل والعقد) ولا يقصرها على العلماء المجتهدين ويضيف إليهم الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرى الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب والكُتاب والأطباء والمحامين الذين تثق فيهم الأمة فى الحفاظ على مصالحها وترجع إليهم فى مشكلاتها، ويشير رشيد رضا بأن المقصود (بأولى الأمر) هو أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة، وهم أيضاً أهل (الشورى) الذين يختارون الخليفة ويسمون فى الدول الأخرى نواب الأمة. ويشير الشيخ محمود شلتوت إلى نفس المعنى (بأن أولى الأمر هم الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث مختلف الشؤون السياسية والقضائية والمالية، وغيرها من الجوانب وهم بالنسبة له أيضاً "أهل الإجماع" الذين يكون اتفاقهم على أمر حجة يجب النزول عليها)(٨٠).

ومن هنا أصبح مصطلح أهل (الحل والعقد) أكثر اتساعاً فى بعض التفسيرات ولا يقتصر على أهل الاجتهاد "بالمعنى الفقهى فلم يعد هناك إجماع على شروط اختيار أهل (الحل والعقد) أو على من يتوافر فيهم العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى الأحكام الشرعية، واكتفى البعض بتوافر شرط العدالة والحكمة والخبرة فى شؤون الحكم والسياسة.

يبقى فيما يتعلق بمسألة الشورى كأساس يقوم عليه نظام الحكم فى الإسلام قضية هامة وعلى ضوئها يتحدد شكل المعارضة، وتتعلق بمدى إلزامية الشورى للحاكم، وهى قضية بدورها محل جدل وتختلف حولها الآراء مثلما اختلفت حول تحديد القائمين عليها أى أهل (الحل والعقد).

فهناك من يرى أن الشورى غير ملزمة فى الإسلام وأنها فقط للاستنارة، وللحاكم الحرية فى الأخذ بما اتفق عليه أهل الشورى أو لا يأخذ بها، فى المقابل تجتهد

بعض الآراء فى جعل الشورى ملزمة للحاكم حتى لا تكون سلطته مطلقة، وبين الرأيين يبرز رأى ثالث يحيل القضية للأمة أى الشعب فهو الذى يحدد فى النهاية ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم لا، والواضح أن تعدد الآراء فى هذا الصدد يرجع إلى عدم قطعية النص القرآنى وحسمه فيما يتعلق بالالتزام بالشورى(*) وبالتالى فإن مسألة التزام الحاكم برأى أهل الشورى أو عدم التزامه به من المسائل التفصيلية التى قد تختلف باختلاف التجربة السياسية. ويستنتج البعض من ذلك أنه إذا كان أساس الحكم فى الإسلام هو الشورى، إلا أن ذلك لا يعنى بالضرورة أخذ رأى الجماعة واعتباره ملزماً للحاكم (أو الخليفة) فالشورى للاستتارة ولا حق للحاكم الاستبداد بالرأى أو عدم الانتفاع بالمشورة ولكن له الحق فى الأخذ أو الرفض بعد المناقشة، أى أن المراد من الشورى عدم الانفراد بإدارة الأمور، واستبيان كافة الآراء ولكن القرار ينفرد به ولى الأمر (أى الحاكم) ولو خالف رأى الأكثرية(٨١).

ويستند هذا الرأى على واقعتين شهيرتين حدثتا فى عهد الرسول {صلعم} ولم تعتبر فيهما الشورى ملزمة للقرار الذى اتخذه بشأن كل منهما: الأولى، هى صلح الحديبية. والأخرى، خاصة بأسرى موقعة بدر، فحول ترتيبات إبرام صلح الحديبية يشير د. حسن هويدى إلى "أن الحادثة واضحة فى إظهار حق القائد فى استعمال حقه ومخالفة رأى الأكثرية فيما يراه صوابا". وفى ذلك دليل قطعى على عدم إلزامية الشورى للحاكم (أو الخليفة)(٨٢). ويفسر د. محمد سليم العوا هذا الموقف بأن موضوع صلح الحديبية لم يكن فى أى مرحلة من مراحله محلاً للشورى وإنما كان قرار الرسول {صلعم} فيه مستنداً إلى الوحى(٨٣). وفى نفس السياق يشير البعض إلى أن الرسول {صلعم} لم يأخذ برأى الصحابة فى حادثة أسرى موقعة بدر وإنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر(٨٤).

كما تذكر حوادث مماثلة عن عهد الخلفاء الراشدين تفيد نفس المعنى، أى أن الخلفاء لم يأخذوا برأى الأغلبية فى مواقف كثيرة مما يدل على عدم إلزامية الشورى، وفى ذلك يشير د. حسن هويدى إلى إصرار أبى بكر عشية توليه الخلافة على التمسك

بقيادة "أسامة بن زيد" لجيش المسلمين الموجه للروم (فى عام ١١هـ) رغم اعتراض الكثيرين عليه لصغر سنه. ويؤكد على "أن هذه الواقعة فى وضوحها وأهميتها هى دليل على عدم إلزامية الشورى".(٨٥) ويؤيد محمود البابلى نفس الرأى بقوله إن أبا بكر عندما أصر على إتمام ما بدأه الرسول {صلعم}، (أى تعيين أسامه على رأس جيش المسلمين)، إنما خالف رأى الأكثرية التى يمثلها كبار الصحابة، ويستنتج من ذلك بأن (ولى الأمر) أن ينفرد برأيه(٨٦)، ويسرى نفس المثال على قرار أبى بكر بمحاربة المرتدين ومانعى الزكاة حيث يدعى البعض أنه اتخذ فيها القرار منفرداً وأصر على القتال رغم مخالفة الأغلبية(٨٧).

وفى عهد عمر بن الخطاب عندما فتح المسلمون العراق رأى عدم تقسيم الأرض المفتوحة وابقاءها بيد أصحابها لاستثمارها ودفع ما عليها للمسلمين، كذلك فقد روى عن عثمان بن عفان فى أواخر عهده أنه استشار الصحابة فيما قيل حول سياسته فأشاروا عليه باستعمال الشدة مع معارضيه إلا أنه لم يعمل بهذا الرأى، كذلك فقد سارع على بن أبى طالب إثر توليه الخلافة بعزل ولاة الأمصار دون الاستماع لمشورة الصحابة الذين رأوا بقاءهم حتى يستقر حكمه(٨٨). وتنتهى بعض الآراء من ذلك إلى أن ولى الأمر غير ملزم برأى الأكثرية وله أن ينفرد برأيه إذا تحققت له الحكمة من ذلك(٨٩).

ولا يعنى ذلك أن مدى إلزامية الشورى للحاكم ليست محل جدل أو أن الاستدلال على هذه الحوادث واحد، ولكن بشكل عام يمكن القول أن فكرةالتزام الحاكم بالشورى هى مسألة خلافية وإن كانت أغلب الآراء تميل فيها إلى جعلها غير ملزمة للحاكم، وهناك عدة أسباب أساسية تستند عليها هذه الآراء يمكن إجمالها فى: أن الالتزام بالشورى قد يؤدى إلى مخالفة الطاعة الواجبة للخليفة التى ورد بها نص صريح (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)، وإن كانت هذه الطاعة لسلطات الخليفة مقيدة بعدم خروجه على الشريعة. كذلك يساق ضمن هذه الحجج التى لا تميل تماماً إلى فكرة إلزامية الشورى أن الخليفة "مجتهد" أى أن له الحق فى

استنباط الأحكام الشرعية وبالتالى، فله حق اتخاذ قرار حتى وإن خالف رأى الأغلبية، وفقاً لما يمليه عليه اجتهاده(٩٠)، يضاف إلى ذلك أن الخليفة مسئول مسئولية كاملة عن أعماله، وبالتالى فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأى غيره ثم محاسبته على نتائج هذا العمل(٩١).

وأخيراً يذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن مبدأ الأغلبية ليس مبدأ أساسياً من مبادىء الحكم الإسلامى لأنه لو كان كذلك لوجب على الرسول أن يضع له نظاماً معيناً. وإن كان الشيخ حسنين مخلوف يناقض هذا الرأى بقوله: "إنه لم يرد فى السنة ما يدل على أن الرسول (صلعم) شاور أهل الشورى ثم أعرض عما أشاروا إليه"، وهناك من يحاول تفسير عدم وجود نظام واضح للشورى بأن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة، وباختلاف الزمان والمكان، وأن الرسول لو كان قد حاول وضع قواعد ثابتة للشورى فى زمانه لكان أصابها الجمود الذى لا يتفق مع منطق التغيير والتطور ومن هنا يأتى الموقف الثالث الذى يقف بين الموقفين المتقابلين ليشير بأن البت فى مسألة الإلزام أو عدمه فى الشورى مرجعه إلى الأمة فإن رأت أن تقيده بالأكثرية فعلت وإن وجدت المصلحة فى تفويض الحاكم لكفاءته وظروف الناس كان لها ذلك وليس فى الشريعة ما يوجب هذا أو ذاك(٩٢).

ثانياً: الشورى والنظم الديمقراطية الحديثة:

نخلص من ذلك إلى أن الحكم استناداً إلى مبدأ الأغلبية الذى تعرفه النظم الديموقراطية الحديثة يوازى "الشورى" فى نظام الحكم الإسلامى، ولكن مع اختلافات جوهرية تتمثل فى غياب الإجماع حول مدى إلزامية الشورى للحاكم بالإضافة إلى عدم وجود شكل مؤسسى تحدده قواعد الحكم الإسلامى لتمارس الشورى فى إطاره، كذلك فإن تعريف (أهل الحل والعقد) أو أهل الشورى الذى يوازى السلطة التشريعية وفق التعريفات الحديثة، لا يخضع لمعايير ثابتة وإنما يختلف من

مدرسة إلى أخرى فضلاً عن أن أهل (الحل والعقد) كانوا من الناحية الفعلية خاضعين للخليفة فى كثير من الأمور، وبالتالى لم يعرف التاريخ الإسلامى مبدأ الفصل بين السلطات الذى تعرفه النظم الديمقراطية الحديثة، فلم توجد مؤسسات سياسية مستقلة يمكن أن تقنن حكم الشورى وتعطى لأهل (الحل والعقد) استقلاليتهم(٩٣)، بالإضافة إلى ان سلطات (أهل الشورى) هى فى الأساس مقيدة بعدم خروجها عن النصوص القرآنية والشرعية، فهى اذن محصورة فى الأمور التى لم يرد بها نص أو أن فيها نصاً ظنى الدلالة، وفى هذه الأمور يشترط أن تكون تشريعات أهل (الحل والعقد) متفقة مع مبادئ الشريعة، وهو على عكس السلطات التى تتمتع بها المجالس النيابية الممثلة للسلطة التشريعية فى النظم الديمقراطية الحديثة حيث تكون سلطات هذه المجالس غير مقيدة إلا بالدستور الذى هو نفسه قابل للتغيير والتبديل، وبالتالى فإن الأمة تعتبر مصدر السلطات فى النظم الحديثة بينما الشريعة الإسلامية هى مصدر هذه السلطات فى نظام الحكم الإسلامى، واتساقاً مع هذا المبدأ فإن الحقوق والحريات العامة التى يكفلها النظام الأخير تظل مرهونة وخاضعة لنفس القاعدة السابقة أى الشريعة الإسلامية، على عكس ما هو معروف فى النظم الديمقراطية الحديثة حيث يتسع مجال هذه الحقوق والحريات، ولا يحدها إلا شرط واحد، هو عدم الإضرار بالغير والالتزام بالقانون، الذى لا تحكمه بدوره صفة الثبات لأنه خاضع للتشريعات الوضعية.

وفى إطار المقارنة بين الشورى والديموقراطية تجدر الاشارة إلى نقطة هامة وهى موقفها من مسألة التعددية الحزبية، فإذا كانت الأحزاب السياسية هى أساس النظم الديموقراطية الحديثة فإن نظام الحكم الإسلامى القائم على الشورى يقف منها موقفين: الأول، رافض لها حرصاً على وحدة الأمة وتجنباً للفرقة(٩٤)، والآخر يقبلها وفق شرط أساسى وهو التزامها بالشريعة الإسلامية، حيث يكون الاختلاف بين الأحزاب فى الوسائل وليس فى الأهداف، ومن هنا لا يسمح بتكوين أحزاب تخرج فى أهدافها عن إطار الالتزام بالتشريع الإلهى. والموقف الأخير لا يقبلها إلا وفق شروط محددة أهمها الاتفاق حول الهدف النهائى الذى

تسعى إليه الأحزاب وهو (السعى لتطبيق الشريعة الإسلامية)، مع إمكانية الاختلاف حول وسائل تحقيق هذا الهدف. فيكون ذلك هو منطق القبول بفكرة التعددية الحزبية، وإن ظلت مكروهة[٩٥]، وفى كلتا الحالتين تختلف النظرة إلى التعددية الحزبية جوهرياً عن نظرة النظم الديموقراطية الحديثة لها.

ورغم وجود اجتهادات معاصرة حول فكرة الديمقراطية والتعددية قدمها بعض المفكرين والإسلاميين المستقلين، إلا أنها لم تخرج فى جوهرها عن المضمون المشار إليه. فالرؤية التى قدمها هؤلاء الكُتاب وبلوروها فى وثيقة حملت عنوان "رؤية إسلامية معاصرة"، تنطلق من نفس الثوابت حيث يظل "الدين" هو المرجعية الأساسية لأية تعددية سياسية. كذلك فإن التشريع – وفقاً لهذه الرؤية – يظل مرتبطاً بأحكام الشريعة الإسلامية وبدور الفقهاء، حيث تؤكد على مبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الإسلامية على كل سلطة فى الجماعة[٩٦]، وإن كانت تدعو إلى توسيع مجال "الاجتهاد"، فتقول: (إن حكم الله هو أمره المتعلق بأفعال عباده. والثابت فى النص القرآنى أو الحديث النبوى. إما تطبيق هذا الحكم على الوقائع الحادثة فهو حكم المسلمين أو تشريع المسلمين وهو تشريع تتعدد فيه الآراء والاجتهادات)، ومن هذا المنطلق فهى تدعو إلى استنهاض دور الفقهاء، حيث تشير إلى أن (مهمة التطبيق المعاصر لأصول الإسلام لا يمكن أن تتحقق بغير استئناف البحث والاجتهاد فى أصول الفقه ومتابعة جهود السلف وعلماء الإسلام فى هذا الميدان) إذ ترى أنه (لا نهضة بغير فقه)[٩٧].

ولا شك أن هذه المرجعية التى تقوم على التشريع المستمد من الأحكام الدينية وليس القوانين الوضعية، فضلاً عن إعطاء الأولوية لدور الفقهاء وليس السياسيين فى العملية السياسية والتشريعية، تتناقض من حيث الجوهر مع مفاهيم التعددية والديمقراطية الحديثة.

ويبقى أهم ما يميز هذه الاجتهادات محصوراً بدوره فى الوسائل التى تتحقق بها هذه الرؤية وليس فى المضمون، إذ تؤمن بالأسلوب التدريجى غير العنيف للتغيير، فتلخص الوثيقة هذ المنهج بالإشارة إلى أن: (نقل المجتمعات المعاصرة إلى الدخول من جديد تحت لواء تشريع الإسلام فى تنظيمه الشامل لحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع طول البعد عن هذا التشريع، أو غلبة انحراف الناس عنه لا يعنى إلغاء الأنظمة والتشريعات المعمول بها قبل إعداد البديل الإسلامى لها)[(٩٨)]، ومنطق هذا المنهج يرجع إلى الخطر الكامن فى الوسائل الانقلابية وفق هذه الرؤية، حيث ترى أن عيوب هذه الوسائل (أنها: تتعجل الإصلاح وتفرض على المجتمعات - حلولاً غير محسوبه الأثر، كما أنها تفتح الباب لاستمرار الصراع القائم على العنف بين ممثلى التيار الإسلامى وسائر قوى المجتمع، فضلاً عن أنها تتجاهل حقيقة علمية وتاريخية حين تتصور إمكان تثبيت نظم وأوضاع لا تقتنع بها الجماهير، ولم تتهيأ - بشكل كاف لاستقبالها)[(٩٩)]، وفى المقابل تطرح الوثيقة أسلوب الحوار مع هذه القوى المختلفة بقولها: (إن السبيل لنشر هذا الفكر وإشاعة ذلك السلوك - أى الإسلامى - هو الحوار مع ممثلى التيارات الفكرية والاجتماعية)[(١٠٠)].

وثمة ملاحظتان حول هذا المنهج: الأولى، أنه لا يقوم على أساس فكرى يرسى قواعد التعددية: بقدر ما تحكمه دواعى العملية السياسية والظروف الموضوعية فى المجتمع، فالوثيقة فى المبررات التى تسوقها لرفض الوسائل "الانقلابية" تركز على هذه العوامل حيث لا يوجد بعد بديل إسلامى معد لإحداث تغيير سريع لمجمل التشريعات الموجودة، وهو ما يجعل الأسلوب الانقلابى "غير محسوب الأثر" فضلاً عن أن المجتمع غير مهيأ بشكل كاف لاستقبال البديل الذى تدعو إليه. والأخرى، أن منطق هذا المنهج يقوم على فكرة "الدعوة" لنشر الأفكار والرؤى التى تقوم عليها تمهيداً لتطبيقها على المجتمع كافة. وهو منطق يكرس الفكرة الواحدية وليس التعددية.

(١) مبدأ الشورى ومفهوم المعارضة فى الفكر الإسلامى

إن التعرض إلى الشورى كأساس للحكم الإسلامى يمتد إلى موقع المعارضة ودورها فى إطار الشورى، وفى هذا المجال ينبغى التمييز بين الأمور التى تكون محلاً للشورى وغيرها من الأمور التى ورد فيها نص، وبالتالى لا تخضع للشورى، فالأمور الأخيرة يقوم عليها الحكم بدليل شرعى ومن ثم فهى ليست محلاً للشورى، إنما مجالها هو التشريع فى حدود القانون الإلهى، ومن هذه الأمور ما جاء بها نص فى القرآن والسنة أى ورد بها حكم قطعى واضح، وبالتالى فليس لفقيه أو قاض أو مجلس تشريعى أن يخالف فى مثل هذه الشؤون حكماً من أحكام الشريعة أو قاعدة من قواعدها، أى يطبق فيها النص مباشرة، وهناك أمور يطبق فيها النص بالقياس، وهى تلك التى لم تأت الشريعة فيها بحكم ولكن لها أحكام فى أمثالها، أو بالاستنباط وهى تلك التى لم تأت فيها الشريعة بحكم صريح ولكن جاءت فيها بقواعد مطردة، فالتشريع فى مثل هذه الأمور يكون بمعرفة تقصى تلك القواعد ومراد المشرع فيها، وتسن القوانين فى القضايا العملية على تلك القواعد ومراد المشرع فيها، وتسن القوانين فى القضايا العملية على تلك القواعد فى جانب، وتحقق مراد المشرع فى جانب آخر(١٠١).

وإضافة إلى ذلك هناك جزء كبير من الشؤون والمعاملات سكتت فيها الشريعة سكوتاً تاماً، فلا جاءت فيها بحكم صريح ولا وجدت فى أمثالها حتى يقاس عليها، والتشريع فيها جائز للإنسان على أن يكون متلائماً مع روح الإسلام وقواعده العامة، وأن لا تختلف طبيعته عن طبيعة الإسلام الشاملة، هذا العمل التشريعى لا يتم إلا بتحقيق علمى خاص وهو المعروف بالاجتهاد وفق المصطلح الإسلامى، وهناك شروط تحدد الصلاحية للاجتهاد أهمها: أن يكون مبنياً على أدلة من القرآن والسنة، إذا كان التشريع فى دائرة أوسع فعلى المجتهد أن يثبت بالدلائل على أن القرآن والسنة لم يقررا حكماً أو قاعدة فى القضية محل البحث ولا جاء فى احدهما أساس للقياس فيها، ثم يجب أن يكون الاستدلال بنصوص القرآن والسنه قائماً على قاعدة من القواعد المسلم بها من الفقهاء(١٠٢).

يستنتج من ذلك أن أهل (الاجتهاد) هم علماء الشريعة وهم على درجة من المعرفة تمكنهم من استخراج الأحكام الشرعية فهماً وقياساً واستنباطاً واجتهاداً أى هم جماعة من أهل التخصص الفقهى. وهم غير أهل (الشورى) الذين لا يجب أن تمتد الأمور التى تكون محلاً لمشاورتهم إلى مجال أهل الاجتهاد.

ويميز ابن خلدون بين (أهل الاجتهاد) من ناحيه و(أهل الشورى) أو (أهل الحل والعقد) أو (الاختيار) من ناحية أخرى، حيث أشار إلى بعد أهل (الاجتهاد) عن ميدان السياسة وعدم إشراكهم ضمن (أهل الشورى).، وفى إطار تفسيره لنظريته فى "العصبية" يحدد ابن خلدون دور أهل الاجتهاد فى الشورى بإصدارهم الفتاوى واستخراج الأحكام الشرعية، أما شورى أحدهم فى السياسة فغير واردة لفقدانه العصبية(١٠٣)، ويتضح من ذلك أن دور أهل الاجتهاد فى المعارضة يتحدد فى قدرتهم على إصدار الفتاوى واستخراج الأحكام الشرعية التى توضح ما إذا كان موضوع المعارضة يستند إلى سند شرعى يجعلها مشروعة أم لا، أما دور أهل الشورى بالنسبة للمعارضة فيتحدد بالأمور التى تخرج عن نطاق عمل (أهل الاجتهاد) من ذوى التخصص الفقهى، وتتلخص مهمتهم فى إلقاء الضوء على موضوع المعارضة وعرض مختلف الآراء بصددها دون شرط أن تكون لمشورتهم صفة الإلزام كما سبقت الإشارة. ولكن تأتى أهمية (الشورى) من كونها أساساً شرعياً تبنى عليها مشروعية المعارضة فى الإسلام، والتى لابد وأن تمارس فى إطار ما حدده الدين، ومن هنا احتياج أهل الشورى لمعرفة حكم الشرع بصدد المسألة محل المعارضة وارتباطهم (بأهل الاجتهاد) لإصباغ مشروعية على هذه المعارضة.

وإذا كان لأهل الشورى - وفق حدود معينة - حق المعارضة فى نظام الحكم الإسلامى. فهناك قاعدة أخرى تعطى مشروعية المعارضة للفرد العادى، وهى قاعدة "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، فهذا المبدأ وفق ما يتفق عليه العديد من المفكرين الإسلاميين والفقهاء لا يشكل فقط واجباً على كل فرد مسلم وإنما يعرض أهم واجبات الحكومة الإسلامية(١٠٤)، وهو وفق كثير من التفسيرات الفقهية يعد أمراً وتكليفاً،

ويتسع ليشمل كافة أوجه التعبير عن المعارضة المستندة إلى الشرع، فـ(المعروف) هو كل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه، و(المنكر) يشمل كل ما حرمه الشرع وكرهه، وبالتالى فهى معارضة تعبر عن ضمير الجماعة الإسلامية كلها سواء صدرت من فرد واحد أو من مجموعة من الأفراد، ومشروعية المعارضة وفق قاعدة أو مبدأ (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) إنما ترجع إلى القرآن والسنة، واجتهادات بعض الفقهاء.

(٢) المقارنة بين مفهوم المعارضة فى الفكر الإسلامى ومثيله فى النظم الديمقراطية الحديثة

من هذا المنطق يمكن القول أن المعارضة فى نطاق الفكر السياسى الإسلامى تعبر عما أرسته الشريعة من مبادئ، تتعلق بالشورى، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[١٠٥]، وبالتالى فمفهوم المعارضة ملتصق أساساً بالعقيدة وبالشرعية الدينية. وهو ما يقود إلى التفرقة بشكل أساسى بين مفهوم المعارضة فى الإسلام ومفهومها فى الفكر السياسى الغربى. ويمكن الاستناد فى هذه التفرقة إلى عنصرين أساسيين: الأول، يتعلق بالأساس الفكرى والفلسفى للمعارضة فى الحالتين. والآخر، خاص بطبيعة الدور الذى تضطلع به المعارضة.

فمن الناحية الأولى نجد أن الأساس الفكرى والفلسفى للمعارضة فى المفهوم الغربى يقوم على "الحرية" كقيمة أساسية تحكم حياة الفرد والمجتمع، ومن هنا فإن المعارضة بمعناها السياسى ليست إلا جزءاً من التعبير عن هذه الحرية، وفى المقابل فإن المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى ترتبط بالعقيدة فى أساسها الفلسفى، وبالتالى ففكرة الحرية أو الإرادة الفردية لا ينظر إليها إلا من خلال هذا الإطار[١٠٦]، حتى أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كتعبير عن حق الفرد فى المعارضة إنما يتم فى إطار ما تحدده الشريعة، وهو ما يعطى مشروعية لهذا النوع من المعارضة، وحتى عند هذا المستوى فإن الأساس فى استخدام هذا الحق (أى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) هو من أخص واجبات الحكومة الإسلامية لأن السلطة

العامة فى الإسلام مقيدة بالأحكام الشرعية، وبالتالى فهذه مسئوليتها المباشرة والأولى. وأن كان هذا – فى رأى البعض – لا يعفى الفرد من القيام به خاصة وأن الشريعة تعطى له ولاية مباشرة فى استعمال هذا الحق(١٠٧).

ويقود ذلك إلى النقطة الأخرى الخاصة بطبيعة الدور الذى تقوم به المعارضة. فالتصور الغربى لمصطلح المعارضة الذى يتحدد على أساس انقسام الحياة السياسية بين طرفين أحدهما يقوم بدور الحكومة والآخر بدور المعارضة، يقابله التصور الإسلامى الذى لا يفرق بشكل قاطع بين الدورين. فالفرد وفق هذا التصور يصير حاكماً ومحكوماً فى وقت واحد حيث (كل فرد راع وكل راع مسئول عن رعيته)، ومن ثم فالمعارضة لا تتحدد من خلال الدور ولكنها أميل للتعبير عن موقف يتخذه الفرد بغض النظر عن كونه حاكماً أو محكوماً متى ظهرت الدواعى (الشرعية) لذلك، طبقاً لقواعد الشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١٠٨)، ولكن تجدر الإشارة إلى أنه فيما يتعلق بمفهوم "الدور" فليس هناك مجال – طبقاً لهذا التصور – لفكرة تبادل "الأدوار" فكل دور يتحدد من خلال الصفات والشروط الواجب توافرها فيمن يؤديه، فالدور الذى يقوم به (أهل الحل والعقد) يختلف عن دور (أهل الاجتهاد) وهكذا، ولا يمكن تصور تبادل الأدوار إلا إذا كانت هناك إمكانية لتبادل الصفات والشروط المطلوبة لتأدية الدور.

وبالتالى فإذا قارنا بين هذا التصور عن طبيعة الدور الذى تؤديه المعارضة فى الإسلام وبين التصور الغربى كما عبر عنه روبرت دال على سبيل المثال سنجد تبايناً واضحاً. إذ أن تعريف "دال" للمعارضة يتجه مباشرة إلى الدور الذى تقوم به بغض النظر عمن يقوم بأدائه كما أنه لا يفترض الثبات فى القيام به بل أن تعريفه يتسع لإمكانية تبادل الأدوار بين الأطراف المختلفة فى الحياة السياسية(١٠٩)، بعكس المفهوم الإسلامى الذى تقوم به المعارضة فى ذاته، وإنما الدور دائماً ملتصق بأطراف معينة، بمعنى أنه إذا كان المعنى الاصطلاحى الغربى للمعارضة يعترف بتبادل الأدوار بين أطراف يشتركون فى لعبة واحدة هى *"السلطة"*. فإنه فى المقابل، توضح متابعة الفكر

والتـاريخ الإسـلامى أن المعـارضـة لم تقم على مـثل هذا الاعـتـراف بتـبـادل الأدوار، فالسلطة ظلت حكراً على طرف واحد ومنطق المعاملة مع المعارضة لا ينبع من "تبادل الأدوار"، ولكن من منطق "الاحتواء" سواء بالسحق أو الاستيعاب(١١٠).

وهناك سـبب يمنع قبـول فكرة تبادل الأدوار كمـا فى المفهوم الغربى وهو مـا استقر فى الفكر السياسى الإسلامى من عدم السعى لطلب السلطة باعتبارها مطلباً مكروهاً فى ذاتها. وبالتالى فإن أية معارضة يجب أن تكون موجهة أساساً إلى السعى من أجل تطبـيق تصـورها الأمـثل للشـريعـة، وليس السـعى من أجل السلطة. بعبـارة أخرى: إن مفهوم المعارضة فى الإسلام يرتبط بدرجة كبيرة بإضفاء الصبغة الدينية على الصراع السياسى، ومن هنا أصبحت قضية المعارضة فى كثير من الأحيان تتعلق بقضية "الإيمان" و "الكفر" أى بالعقيدة وليس السياسة، ولما كانت الأولى تتسم بالثبات والثانية بالتغير فإن المفهوم الغربى للمعارضة، الذى يتعامل بعيداً عن منطق العقيدة، يعـتـرف بتبـادل الأدوار الذى يتـفق مع عنصـر التـغـيـر. وفى المقـابل لا يعـتـرف الفكر الإسلامى بالمعارضة إلا فى إطار الشريعة، وبالتالى الثبات، ومن هنا لم تخضع لمنطق "تبادل الأدوار" بينها وبين الحكومة وفقاً لنظام الانتخابات العامة والتصويت، كما هو الحال فى المفهوم الغربى للمعارضة(١١١).

(٣) أنماط المعارضة فى التاريخ الإسلامى

ظلت المعارضة فى الإسلام تتأرجح وفق شكل الحكم السائد فى كل عصر من العصور التاريخية المختلفة، ولعل أهم صور المعارضة تلك التى يمكن استنباطها من خلال تتبع تطور الخلافة الإسلامية منذ وفاة الرسول {صلعم}.

فـلا شك أن سلطة الرسول {صلعم} كـانت تسـتـمـد شـرعيـتـهـا من مـفـهـوم "الحاكمية" فى الإسلام، أى أنه كان مبلغاً لأحكام الله وشرائعه إلى البشر. ومن هنا فقد كانت سلطته ذات طبيعة خاصة حيث جاءت القرارات المتعلقة بإدارة شؤون الأمة بتدعيم إلهى بالوحى(١١٢). ولأن القـرآن لم يحـدد بصـورة قـاطعـة شكل الحكم فى

الإسلام فقد بدأت الخلافات بين المسلمين والصراعات السياسية تظهر بعد وفاة الرسول {صلعم}، وهو ما أدى إلى إثارة قضية الخلافة، والصراع حولها خاصةً بين الجيل الأول من الصحابة، الذين شكلوا أول جماعة "للحل والعقد". فموقف سعد بن عبادة (وهو من الأنصار)، الذى طمع إلى الإمارة قبل أن تأخذها قريش لأبى بكر كان بعد مقدمة "لخلاف السقيفة" - حول أول خلافة للرسول {صلعم} - بين قريش والأنصار. ويشير محمد عمارة إلى (أن الخلاف وقع حين شعرت "قريش" بأن "الأنصار" بعد الهجرة وبدخولهم الإسلام يحاولون أن يحتلوا بين العرب "مكانتهم" قبل الإسلام، وأن مدينتهم "يثرب" انتزعت أهمية العاصمة مكة)(١١٣). وفى المقابل ظهر تياران بين الأنصار: الأول، يرى طرد المهاجرين من المدينة إن أبوا الانصياع "لسعد بن عبادة". والآخر، يرى اقتسام الإمارة معهم. وقد علق "سعد بن عبادة" على التوجه الأخير باعتباره تراجعاً من الأنصار قائلاً "هذا أول الوهن".

وفى المقابل دخل اجتماع السقيفة ثلاثة من هيئة المهاجرين الأولين هم: أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، حيث أشار أبو بكر إلى أن الضرورة السياسية تجعل من وضع الإمارة فى قريش عامل توحيد للعرب أكثر مما لو وضعت فى غير قريش، وبالتالى رفض أبو بكر اقتراح الأنصار بتعاقب الخلفاء بين المهاجرين والأنصار وقدم اقتراحاً قال فيه ".. نحن الأمراء وأنتم الوزراء"، وأيد عمر بن الخطاب هذا الموقف استناداً إلى "العصبية(١١٤)".

وانتهى الأمر بمبايعة أبى بكر الصديق أول خليفة للرسول {صلعم}. وإن كانت هذه المبايعة لقيت بدورها معارضة من داخل قريش نفسها، وارتكزت على أن علىّ بن أبى طالب ممثل بنى هاشم هو الأحق بالخلافة لعلاقته النسبية بالرسول {صلعم} (زوج ابنته) وقرابته له، واستندت هذه المعارضة إلى أن صفة "بيت الرسول" هى أخص من "القرشية" بل وأخص من "الهاشمية" أيضاً، وكانت هذه بداية لتبلور رؤية فى الحكم تريد الاستمرار على نحو ما كان على عهد الرسول من الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية فى بيت واحد، وأنه إذا كان رحيل الرسول {صلعم} قد أنهى جمع السلطتين

فى ذات واحدة، فيجب أن يستبدل جمعها فى ذات البيت بدلاً من ذات الفرد، ويعبر على بن أبى طالب عن ذلك بقوله ".. أتكون الخلافة بالصحابة ولا تكون بالصحابة والقرابة؟"(١١٥).

ومن هنا يناقش محمد عمارة مسألة الإجماع على أول خلافة بعد الرسول (صلعم) - أى خلافة "أبى بكر" - ويرى أنها لم تحدث، فموقف "سعد بن عبادة" ظل ثغرة تمنع انعقاد الإجماع على خلافة "أبى بكر" طوال مدة الخلافة، وكذلك موقف "على بن أبى طالب" الذى أيده "أبو سفيان بن حرب" وكان على رأس بنى أمية، (وقد عينه الرسول (صلعم) مباشراً لجمع الصدقات فى بعض الأنحاء)، وامتنع عن بيعة أبى بكر وأرادها لعلى، ولم يبايع حتى طلب "عمر بن الخطاب" من "أبى بكر" أن يمنحه ما يجمعه من صدقات لقاء بيعته(١١٦).

ويأتى النموذج الثانى لتعيين الخليفة والذى أرساه أبو بكر الصديق (أول الخلفاء) حين قام بتعيين من يخلفه، وفيه يصبح القائد هو مصدر الشرعية، حيث أن اختياره لمن يخلفه يعطى له الشرعية التى تجعله مقبولاً من المحكومين(١١٧)، ومن هنا لم يحدث صراع على السلطة بالمعنى الدقيق، وإن كان هذا لم يمنع الجدل حول الخلافة والتنافس عليها(١١٨).

وتأتى خلافة عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين ليظهر نموذج جديد فى تعيين الخليفة بخلاف النموذجين الأولين، وهو النموذج الذى اتبعه عمر، فقد حدد الخلافة فى عدد معين يتم من بينهم اختيار الخليفة قبل أن يطرح هذا الاختيار للحصول على التأييد العام(١١٩)، وبتولى "عثمان" الخلافة عادت "العصبية" لتحتل المكان الأول فى اختيار الخليفة حيث استأثرت "قريش" بالسلطة سواء كانت متمثلة فى الخلافة العامة أم فى ولاية أمور الناس فى الأقاليم والإمارات(١٢٠). وكانت عصبية قريش وقتئذ فى قبيله "بنى أميه"، وقد حدثت تغييرات فى عهد "عثمان بن عفان" لصالح قريش والأمويين بالذات، وبعد ست سنوات من حكمه برزت مظاهر لسخط عام على استئثار قريش بالسلطة، وقد اقترح "معاوية بن أبى سفيان" على الخليفة أن يؤمن له

السلطة بالقوة، ويسمح له باحتلال المدينة بجيش الشام، وأن يأمر بنفى شيوخ المهاجرين وكبار أصحاب الرسول[صلعم] وبقية (أهل الشورى) عن المدينة قمعاً للمعارضة.

وأدى استمرار الخليفة فى رفض إجراء أي إصلاحات إلى تزايد السخط واستمرار المعارضة لحكمه والتى وصلت إلى حد المطالبة باعتزاله الخلافة، وقد كانت الهيئة التى سميت بهيئة المهاجرين الأولين أول الداعين للخروج على الخليفة، وانتهى الأمر بمقتل الخليفة الثالث "عثمان بن عفان"، وتولى "على بن أبى طالب" الخلافة، الذى مثل آخر الخلفاء الراشدين، وسجل عهده منذ اللحظة الأولى لتوليه الخلافة قمة الصراع على السلطة، حيث بدأ مع شركاء هيئة المهاجرين الأولين أى شركاء (أهل الشورى)، وانتهى بموقعه "الجمل"، بالبصره ليبدأ الصراع الأشد مع "معاوية بن أبى سفيان"، الذى نافسه على الخلافة وهو الصراع الذى أدى إلى ظهور فرقة الخوارج، التى مثلت الثورة المستمرة والخروج الدائم على السلطة والسلطان، كما كان بداية ظهور الفرق المنظمة فى التاريخ الإسلامى.

فقد وصل الصراع بين "على بن أبى طالب" و "معاوية بن أبى سفيان" إلى حد الاقتتال، وعندما بدا أن مسار القتال يميل لصالح "على" طالب "معاوية" بالتحكيم، ورغم أن الأول عارض تلك الدعوة، إلا أنه عاد وقبلها تحت الحاح كثير من أهل اليمن، وقبل إيقاف القتال بينهما، وهنا انقسم جيش على إلى قسمين: الأول، يرفض التحكيم، ويدين "على بن أبى طالب" ويطالبه بالاعتراف بالذنب والتراجع عنه، ورغم ميل الأخير إلى هذا الرأى، إلا أنه أبى أن يعترف بأن قبوله للتحكيم كان خطيئة تستوجب التوبة. والآخر، قبل التحكيم مع "على" وتراجع عن القتال وكان هذا الفريق يشكل الأغلبية.

وبعد أن ظهرت نتيجة التحكيم التى أسفرت عن عزله وتثبيت معاوية، لم يكن أمامه سوى الفريق الذى رفض التحكيم ليواصل معه القتال، إلا أن هذا الفريق بدوره أصر على ضرورة إعلانه التوبة، ولما رفض فارقه وأعلن الخروج عليه وعلى أهل الشام معاً. هكذا نشأت فرقة "الخوارج" التى رفعت شعار "لا حكم إلا لله" وأختاروا أميراً

جديداً للمؤمنين هو عبدالله بن وهب، الذى بايعوه بعد شهر من نتيجة التحكيم، ولم يكن الخليفة الجديد من قريش أو من هيئة المهاجرين الأولين، وكان هذا أول تمرد على ضرورة انتساب الخليفة إلى عصبية معينة[١٢١].

ويتضح مما سبق أن خلافة "على بن أبى طالب" أكدت على مبدأ "العصبية" فى اختيار الخليفة، والتى ارتكزت هنا ليس فقط على انتمائه لقريش وإنما أيضاً "لبنى هاشم"، وأكثر من ذلك علاقة القرابة والنسب التى تربطه بالرسول، وبدا ذلك واضحاً فى رسالة "على" إلى "معاوية" التى أشار فيها إلى أحقيته بالخلافة من دون معاوية" (الذى لم يكن من هيئة المهاجرين الأولين)، ومفاخراً بنسبه وانتمائه لبنى "هاشم". بعبارة أخرى لعبت القبيلة دوراً هاماً فى الصراع على السلطة وفى تحديد مصدر شرعية الخليفة.

ويصف محمد عمارة هذا الصراع بقوله (.. إن الصراع على السلطة والإمارة تحركه عوامل كثيرة بعضها قبلى وبعضها اقتصادى وبعضها قومى ولكن القوم غلفوا عوامل صراعهم هذا وأسبابه بغلاف من الدين والعقيدة كى يشحنوا الهمم فتحارب كما يحارب الناس فى المعارك المقدسة لنصرة الغايات المقدسة..)[١٢٢].

وبانتهاء عهد الخلفاء الراشدين انتهى هذا النموذج للخلافة واتخذت شكل الملك بعد أن ولى معاوية" الحكم بالقوة وجعل الخلافة وراثية لبنى أمية، وقد بدأ عهده بقوله: (.. أما بعد فإنى والله وما وليت أمركم حين وليته وأنا أعلم أنكم لا تسرون بولايتى ولا تحبونها، وإنى لعالم بما فى نفوسكم من ذلك ولكنى خالفكم بسيفى هذا مخالسة، وإن لم تجدونى أقوم بحقكم كله فارضوا عنى ببعضه..)[١٢٣]. وقد حاول "معاوية" فى البداية أن يعطى حكمه صبغة دينية، عن طريق حصوله على البيعة بعد تنازل "الحسين بن على" عن الخلافة. إلا أن هذا فى الواقع تم تحت تسلط سيف "معاوية" ورغبة الجموع فى حقن الدماء. وبذلك فإن السلطة لم تكن حصاد البيعة بل كانت البيعة محصلة للسلطة[١٢٤].

وكان التحول فى أسلوب انتقال السلطة والوصول إليها نذيراً للتحول من نموذج الخلافة القائم على الشورى إلى نموذج الملك، رغم الإبقاء على تلقيب الحاكم بلقب "الخليفة" أو "أمير المؤمنين"، ولكن المعيار كان بتغير نظام الحكم السائد والذى أصبح شبيهاً بالملكية حتى أنه ينظر إلى "معاوية" على أنه مؤسس أول ملك فى الإسلام(١٢٥).

وما يهم فى هذا الصدد هو موقع المعارضة فى ظل هذا النموذج، والتى تعرضت لكثير من أساليب االقمع بسبب تغير طبيعة الحكم. فقد صاحب نموذج الملك ظهور لقب "خليفة الله" وهو اللقب الذى رفضه أبو بكر من قبل فى ظل نموذج الخلافة، فكان علامة على تغيير طبيعة الحكم وتحوله من الخلافة إلى الملك، وكان لهذا المصطلح دلالته إذ أنه يعبر عن أن الخليفة يحكم "بالحق الالهى"(١٢٦)، كما اعتمد الخليفة "معاوية بن أبى سفيان" لتأكيد ملكه على بعض التيارات والمذاهب الفقهية لتبرير حكمه وأفعاله، ومن ذلك فلسفة "الجبرية" حيث أظهر أن ما يقوم به من أعمال هو بقضاء الله وقدره، وهو ما يسرى على أفعال حكام بنى أمية كلهم التى كانت تتم – وفق تبرير الدولة – بقضاء الله وقدره ويتوجب على المسلمين الخضوع لها دوما، مادام ليس فى مقدور الإنسان أن يعارض سلطة الله ولا أن يمنع نفسه عن قضاء الله وقدره فعلى المسلمين إذن بحكم هذه "الجبرية الإلهية" أن يستسلموا للحكم الأموى لأنهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره(١٢٧).

وبالمثل تم استخدام تيار "الإرجاء" لتحقيق نفس الغرض ويتمحور فكر "المرجئة" حول فصل الإيمان عن العمل، إذ أن فلسفتهم تقوم على أن الإيمان تصديق بالقلب ولا تضر معه معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقد اتخذ المرجئة بذلك موقفاً مناقضاً لموقف الخوارج الذين حكموا بالكفر على مرتكبى الكبائر، أى أن كلا الطرفين قد أمسك فى هذه القضية بالطرف الأقصى من الخلاف فى مسألة الحكم على الإيمان. ورغم أن تيار الإرجاء قد لعب دوراً فى تبرير مظالم بنى أمية وغيرهم من الأمراء إلا أن "الإرجاء" لم يكن تياراً واحداً فإلى جانب "المرجئة" الذين برروا مظالم بنى أمية ووظفوا

فكرة الفصل بين الإيمان والعمل فى خدمة الحكام كان هناك تيار آخر اتخذ من "الإرجاء" وأصوله الفكرية أسلحة للدفاع عن العامة وبالذات عن الذين انخرطوا فى سلك الاتجاه الجديد من أبناء البلاد المفتوحة(١٢٨).

وكما نشأ فكر الخوارج نشأة سياسية فى إطار الصراع على السلطة، نشأ "المرجئة" نشأة سياسية وارتبطت عقيدتهم بقضايا السياسة سواء ما اتصل منها بالخلافة مباشرة، أو ما تعلق بموقف الدولة الأموية من الشعوب غير العربية التى دخلت فى الإسلام.

ظهر "الإرجاء" فى عهد بنى أمية وأول من قال به هو الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب (٩٩هـ أو ١٠٠هـ). واتخذت بعض تياراته موقف المعارضة للأمويين(١٢٩)، كما جمعت بعضها بين "الإرجاء" و "الجبر".

وفى المقابل كان هناك تيار يعرف بتيار "الإرجاء المحض" لتمييزه عن الإرجاء الذى كان أصحابه فى صفوف المعارضة، وتشير بعض الكتابات إلى أن أول من قال بالإرجاء "المحض" هو "معاوية" وعمرو بن العاص (ويعنى أنه لا يضر مع الإيمان معصية) فالإرجاء هنا معناه الفصل بين الإيمان والعمل وتأخير العمل عن الإيمان كما هو عند "الجهم بن صفوان" ولكن "الجهم" كان قد وضع هذا المبدأ وهذه العقيدة وذلك الموقف فى صف المستضعفين الذين يعانون من ظلم الحكام. أما "معاوية بن أبى سفيان" و"عمرو بن العاص" ومن وقف موقفهما من الإرجاء فإنهم كانوا يبررون للسلطة ويدفعون بهذه العقيدة إدانة "الخوارج" لهم بالكفر لارتكابهم الكبائر، وإدانة "المعتزلة" لهم بالفسق(١٣٠).

ومن هنا تبرز العلاقة القوية بين "الإرجاء" والسياسة، أو بين المذاهب الفقهية بشكل عام ووظيفتها السياسية، فـ"الإرجاء" كان دائماً موقفاً سياسياً بقدر ما هو موقف فكرى(١٣١)، كما كان وسيلة استخدمتها المعارضة حيناً والحكم حيناً آخر لإضفاء شرعية دينية على سلوكهما السياسى.

وفى ظل الدولة الأموية برزت فرقة أخرى معارضة لسياسات الدولة القمعية واضطهادها لمختلف قوى المعارضة وممارستها لسياسة التمييز تجاه العناصر غير العربية، والأمر الذى أثار استياءً واسعاً بين جموع الشعب، واشتركت فى الثورة على الأمويين جميع القوى والشرائح الاجتماعية المعارضة لحكمهم وفى مقدمتها الخوارج والشيعة والموالى.

جاءت حركة "الخوارج" تعبيراً عن النقمة المتزايدة فى المجتمع العربى الإسلامى نتيجة لما كان يكمن فى داخله من تناقضات اجتماعية واقتصادية وسياسية، ويصف البعض "الخوارج" بأنهم كانوا بمثابة حزب ثورى جماهيرى يعبر عن الفئات المستاءة، ووفقاً لهم فإن جموع الناس هى التى تمنح الخليفة سلطته العليا، أما إذا عجز الخليفة عن القيام بمهام الخلافة أو إذا كانت سياسته العامة لا تعود بالخير على الجماعة، فلها أن تعزله، بل تقتله، وليس لزاماً أن يكون الخليفة "قرشياً" بل كانت الخوارج ترى أنه يمكن أن يكون عربياً من أية قبيلة عربية وحتى أن يكون عبداً حبشياً بشرط أن يكون مسلماً تقياً ورعاً(١٣٢).

وقد ربط الخوارج بين "العمل والإيمان" غير أنهم غالوا كثيراً واعتبروا أن كل مسلم لا يأخذ بقولهم "كافر" لابد من الجهاد ضده، كما أكثروا من ممارسة العنف الدموى ضد خصومهم(*) وهاجم "الخوارج" الأمويين باعتبارهم حائرين مغتصبين لأنهم حولوا نظام الخلافة كما كان أيام الراشدين إلى نظام الحكم الفردى الوراثى أو الملكى، كما هاجموا "معاوية بن أبى سفيان" عندما هم بدخول الكوفة لينال بيعتها، كذلك هاجموا ولاته فى الكوفة والبصرة باستمرار.

وقد شغلت ثورات العراق الدولة الأموية فاشتد اضطهادها لهم، خاصة وأن أهلها مثلوا دائماً قوة تمرد سياسى على السلطة، واتخذوا جانب المعارضة، وقاوم "الخوارج" الحكم الأموى وأيدوا الثورات المناهضة له فى مختلف الأمصار ومن ذلك ثورة "عبد الله بن الزبير" فى الحجاز، كما نما تيار الخوارج فى مصر، وبعد تفجر العديد من الصراعات القبلية فى قلب الدولة الأموية بدأت حرب أخرى بين "الخوارج"

و"عبدالله بن الزبير" الذى انتزع لنفسه البيعة من الحجاز والعراق واليمن ومصر وكان لهذا الصراع أثره فى إنهاك الطرفين مما سهل على الخليفة عبد الملك بن مروان القضاء على ثورة ابن الزبير أولاً ثم استعادة العراق والمشرق إلى حكمه ثانياً.

وانتهز الخوارج فرصة اضطراب الأوضاع فى العراق إثر وفاة أميره فى أوائل سبعينات القرن الهجرى الأول فتقدموا حتى وصلوا نهر دجلة وصك قائدهم "قطرى" العملة باسمه عام ٧٥هـ - ٦٩٤م(١٣٣).

وعندما حكم "الحجاج بن يوسف" العراق والمشرق لمدة عشرين عاماً (٧٥ - ٩٥هـ) مارس القمع ضد معارضيه وكان شديد القسوة على الخوارج "الأزارقة" وشن حملة واسعة للقضاء عليهم مما أدى إلى فرقتهم، ومن بقى منهم فى المدن، فقد أعلن الطاعة وانصرف كثير منهم إلى الوعظ الدينى، ومن القرن السابع الميلادى كان "الأزارقة" قد اختفوا من المسرح السياسى وخلفتهم طائفة "الاباضية" التى كانت أكثر اعتدالاً منهم(١٣٤)، وقد حاول الخليفة "عمر بن عبد العزيز" ضمن إطار سياسته الواقعية فى دعم الدولة، بتوسيع نطاق التأييد الشعبى لها والتقرب من ممثلى الخوارج وأمر بإيقاف الحملات العسكرية ضدهم وبعث إليهم بطلب مناظرتهم اعتقاداً أنه يستطيع إرضاءهم، وقد نجح عمر بن عبد العزيز على الأقل فى تخفيف حدة عنفهم(١٣٥).

هكذا نشأ "الخوارج" نشأة سياسية وظلوا مجمعين على بعض المبادئ الأساسية(١٣٦) مثل أن "الإمامة" للأصلح بصرف النظر عن النسب والجنس واللون، وأن الاختيار والبيعة هما السبيل لتنصيب الامام وضد فكر الشيعة فى النص عليه من السماء، وأن الإمامة فى الفروع، وينكرون قول أهل السنة أنها من أصول الدين فمصدرها عندهم ليس الكتاب ولا السنة وإنما الرأى، وأكدوا أنهم فى تقييم التاريخ السياسى الإسلامى مع إمامة أبى بكر وعمر ومع إمامة عثمان قبل السنوات الست الأخيرة من إمامته ومع إمامة "على" قبل التحكيم، كما رأوا أن مرتكبى "الكبائر" أو الذنوب الكبيرة كافرون، وكانوا يعنون بهم أساساً بنى أمية وولاتهم ونظامهم العسكرى والسياسى، وكانوا مع الثورة المستمرة والخروج الدائم وتجريد السيف ضد "أئمة

الجور"، كما قالوا "بالعدل والتوحيد" و "الوعد والوعيد" و "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر".

وبشكل عام يمكن القول أن فلسفتهم فى الإمامة هى فى الأصل فى القواعد التى حكمت موقفهم منها فهم يختارون من تتوافر فيه شروطها دون التقيد بالنسب أو الجنس أو اللون وهم يعزلون الإمام إذا نقض الشروط(١٣٧)، ولما كانت أغلب ثوراتهم قد قامت ضد بنى أمية التى تتركز فيها عصبية قريش فإن صراع الخوارج يمكن اعتباره - فى جانب كبير منه - أنه كان ضد "العصبية القريشية" ولذلك لم يختاروا أميراً واحداً من القرشيين(١٣٨)، أما فيما يتعلق بحركتهم السياسية فكانوا دائماً من "الثوار" ومن أكثر الفرق لجوءاً إلى العنف. ويقتضى إعلانهم الثورة اتفاق أربعين شخصاً على ضرورة خروجهم على الحاكم. وقد بلغ عدد ثوراتهم حوالى ٢٩ حركة مسلحة بدأت بالخروج على "على بن أبى طالب" بعد التحكيم، وكانت آخر ثوراتهم فى مكة والمدينة بقيادة "حمزة الشارى" عام ١٣٠هـ(١٣٩).

أما الشيعة فقد كانوا من أقوى فرق المعارضة وأكثرها نفوذاً وشعبية خاصة بعد المذابح التى تعرضوا لها إلى جانب عوامل الملاحقة والاضطهاد وهو ما جعلهم يلجأون إلى العمل السرى المنظم وإلى "التقية" والكتمان. وقد بدأت دعوتهم "علّوية" فى أسلوبها وتنظيمها وأهدافها وقياداتها ثم أخذ بنو العباس ينخرطون فيها. وقد أعلنت ثورة بنى العباس (وهم من الهاشميين) عام ١٢٩هـ وقضت على الأمويين عام ١٣٢هـ، أى ٧٥٠م لتقيم الدولة العباسية(١٤٠). وقد اعتمد العباسيون كأسلافهم على "الجبرية" كسلاح دينى لتوطيد مواقعهم السياسية وتعزيز حكمهم المطلق. وعبر عن ذلك أبو العباس أول خلفاء بنى العباس فى خطبة بيعته للخلافة بقوله: «"الحمد لله الذى اصطفى الإسلام لنفسه فكرمه وشرفه وعظمه واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه القوام به والزادين عنه والناصرين له"»، وهى نفس نظرية الحكم الإلهى كما عبر عنها ثانى خلفاء العباسيين أبو جعفر المنصور قائلاً: «"*أيها الناس أنا سلطان الله* فى أرضه أسوسكم بتوفيقه ورشده"». ولم يتغير جوهر الحكم رغم تولى المأمون

الخلافة واتخاذه "الاعتزال" مذهباً رسمياً للدولة. وقد أعاد الخليفة المتوكل (الذى تولى الحكم عام ٢٣٢هـ / ٨٧٧م) الاعتبار لمذهب أهل السنة ونكل فى المقابل بالمعتزلة، الذين واجهوا محنة كبرى على يد التيار السلفى والحنبلية والتيار الأشعرى والرافضين لسلطان العقل الذى قال به تيار الاعتزال، وقد توالت ثورات الشيعة فى عهد بنى عباس وقتل معظم قادتهم فى المعارك التى دارت بينهم وبين العباسيين فى سائر أنحاء دولة الخلافة(١٤١).

ويجدر القول أن السلطة سواء فى الدولة الأموية أو العباسية استخدمت التيارات المذهبية وفق ما يتراءى لها ويخدم فى النهاية الحكم القائم سواء كان مع المرجئة أو الجبرية أو المعتزلة. فى هذا السياق برزت فى التاريخ السياسى الإسلامى ثلاثة تصورات كبرى للحكم منذ بداية الحكم الأموى الأول، يرى أن الخلافة يجب أن تعود "لعلى بن أبى طالب" بسبب حجتين أساسيتين مترابطتين هما - قرابته من النبى، ثم قدمه فى الإسلام بحيث تظل الخلافة امتيازاً فى عائلة الرسول {صلعم} (وهو موقف الشيعة)، والثانى، هو تصور الخوارج الذين رأوا أن الخلافة تؤول إلى أفضل عناصر الأمة دونما أى اعتبار للولادة، وهى خلافة مؤقتة لأن الخليفة يبقى معرضاً للإسقاط إذا خرج على الشريعة. والثالث، هو موقف من دافعوا عن الخلفاء الأمويين والعباسيين، وهو موقف يقول إن الحاكم الذى اختارته الأمة يتولى قيادتها بحسب مبادئ الشريعة، ويدافع عن مصالحها دون أن يخاف العزل أو الإسقاط. وقد تحايل الحكام لأخذ البيعة لهم لجعلها وراثية بتعيين أبنائهم أو أخذ البيعة لهم(١٤٢).

والواقع أن تعدد التيارات والفرق المذهبية التى عرفها نظام "الخلافة" على مر التاريخ الإسلامى، والتى صبغت كلاً من الحكم والمعارضة. قد أدت فى النهاية إلى انتفاء وجود نظام سياسي مستقر له قواعد ثابتة تمارس من خلالها السلطة. وتضمن فى الوقت نفسه حق المعارضة السياسية دون اللجوء إلى "التكفير"، أو المساس بالعقيدة، أو ممارسة العنف خروجاً على الحاكم. ولعب كثير من الفقهاء والمشرعين دوراً

فى تبرير الحكم المطلق، ولعل "الخلفاء" أنفسهم دفعوهم إلى ذلك، وامتد الأمر إلى الحكام والولاة وإلى كافة أجهزة الدولة، خاصة بعد ازدياد التوسع فى الفتوحات الإسلامية وهو ما كرس أسس الحكم الفردى(١٤٣).

فقد اتخذ نظام الإمارة - وفقاً للماوردى - أشكالاً ثلاثة هى: إمارة استكفاء، وهى التى يفوض فيها الخليفة من يختاره للولاية تفويضاً عاماً فى كل شؤونها وهى سبعة: النظر فى تدبير شؤون الجيوش، النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكم، جباية الخراج، حماية الدين والزود عن النساء، إقامة حدود الله وحقوق الذميين، الأمانة فى الجمع، تسيير الحجاج، وإمارة الاستيلاء، وتعنى أن يستولى الأمير بالقوة على البلاد ويترك له الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدأ بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، وإمارة خاصة، بمعنى أن يقصر الخليفة عمل الوالى على تدبير الجيش وسياسة الرعية والزود عن النساء دون التعرض للقضاء والأحكام وجباية الخراج والصدقات.

ويمكن إثارة قضيتين أساسيتين واجهتهما "الخلافة" بعد اتخاذها شكل الملك الأولى، هى مشكلة انتقال الحكم والأخرى، هى سلطة الخليفة، والتى انتهت بضعف نظام الخلافة نفسه قبل زوال آخر خلافة وهى الخلافة العثمانية، فرغم أن الأمويين اعتمدوا على مبدأ "العصبية" فى تنصيب الخليفة حيث أنهم مثلوا أهم عناصر قبيلة قريش الا أنهم لم يستطيعوا وضع مبدأ ينظم مسألة انتقال الحكم ويحدد لكل خليفة وريثه من بعده فقامت منازعات مفتوحة عند موت كل خليفة لم يتخذ فى حياته التدابير الضرورية لكى يخلفه ابنه، وعند العباسيين كانت شرعيتهم الخاصة معتمدة على النصوص القرآنية التى تعطى الأفضلية فى الميراث للعم، وإذا كان الأمر قد استقر لهم مثلما استقر للأمويين أى داخل العائلة إلا أنهم كانوا مضطرين أيضاً لأخذ الاعتراف الرسمى من قبل الأمة لكل وارث، وتسبب استمرار هذا الوضع - أى عدم وضع قواعد محددة للوراثة - فى تفجير مشاكل ولاية الخليفة ولم يكن سن الرشد محدداً مما خلق مشاكل حقيقية بسبب توريث الحكم لمن هو دون هذه السن(١٤٤).

ومن هنا يمكن القول أنه بموجب التحول فى شكل الخلافة ساد الحكم العائلى الوراثى إلا أن غياب القاعدة الوراثية أتاح الفرصة لتفكك وتجزئة الخلافة وضعفها، وارتبط بهذه المشكلة قضية أخرى خاصة بتحديد سلطات الخليفة، فقد أظهر العصر العباسى بالتحديد هذه القضية بقوة، حيث احتفظ الخليفة لنفسه بحرية واسعة فى العمل وفى تطبيق النصوص والاجتهادات، وامتلك سلطات واسعة فى شؤون القضاء رغم تفويضه لبعض سلطاته إلى القضاة الذين كانوا يتقيدون بأحكام الشرع ولكنه احتفظ لنفسه بحق نقض الأحكام الجائرة،كذلك فقد كان الخليفة مسئولاً عن حفظ النظام، وبالتالى كانت له سلطة العقاب كما كان يمارس سلطته على "الأسواق" عن طريق "المحتسب" وهو المكلف بمراقبة الأسواق وجمع الضرائب العامة وفرض "الأخلاقيات" الإسلامية، وبذلك كان الخليفة يهيمن على السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ولم يكن هناك فصل بين هذه السلطات.

وإلى جانب ذلك احتفظ الخليفة لنفسه بحق فرض المذهب العقيدى الذى يراه على الدولة كما حاول أن يفعل الخليفة المأمون بفرض العقيدة الاعتزالية فى بداية القرن التاسع على كل الذين يتولون مهمة قضائية، وفى بداية القرن العاشر برزت العقيدة التقليدية "الحنبلية" ومع القرن الحادى عشر اعتمدت هذه العقيدة بصفة رسمية من قبل الخليفة الذى حاول أن يحارب نفوذ الأمراء "البويهيين" ذوى الميول الشيعية، ومن هذا المنطلق حاول الخليفة أن يقمع كل "انحراف عقائدى" ويقود حملات عسكرية ضد القضاة الذين كانوا أنصاراً لعقيدة مناوئة للعقيدة الرسمية(١٤٥)، واستمر الأمر فى الدولة العباسية كما كان فى الدولة الأموية.

ولكن ضعف الدولة العباسية أدى فى النهاية إلى تجزئة السلطة خاصة بعد اتساع الخلافة، وارتكزت السلطة أساساً على قوة السلاح أكثر مما ارتكزت على الرضاء العام وكان على الفقهاء عبء تعديل نظرياتهم وفق ما تقتضيه المصلحة السياسية فبعد الفقيه أبو حامد "الغزالى" الذى كان يرى أن صاحب القوة أى السلطان يمكن أن يعين الخليفة، قام ابن تيميه – فى الحقبة التى تلت الغزو المغولى –

بطرح جديد للمفاهيم القديمة للإمامة أى أسس السلطة العباسية حتى لا تؤول لأى شخص يستولى عليها، ولكن بعد زعزعة الشرعية السنية فى أعقاب الغزو المغولى لم تجد مدافعاً عنها متحمساً غير السلاطين المماليك وبعدها شاعت فكرة أن السلطان القائم مادام يحترم الشريعة الإسلامية ويفرض التنفيذ بها يستحق لقب خليفة وساعد ذلك السلاطين العثمانيين فيما بعد رغم إعلان تمسكهم بالخلافة(١٤٦).

فقد بدأت تظهر عوامل الأزمة داخل أرجاء الامبراطورية التى شيدتها الخلافة العثمانية مع مطلع القرن السابع عشر وتمثل ذلك فى ضعف القيادة المركزية وقيام ثورات الولاة والأمراء المحليين، وتوقف الفتوحات وتراجع الجيش العثمانى الذى قلت موارده وأصبح هو نفسه مصدراً للقلق وتحريك الثورة داخل الامبراطورية(١٤٧)، وكان الطبيعى فى ظل هذه الأحوال أن يستشرى الفساد وسوء الإدارة، والذى زاد منه اشتداد الأزمة الاقتصادية وعجز نظام السلطنة العثمانية عن تأمين الولاء اللازم للحفاظ على سلطتها فى الولايات(١٤٨)، فى هذا الإطار بدأ يظهر تيارٌ يدعو إلى إصلاح مؤسسات الدولة وكشف أسباب الانحطاط التى حلت بالامبراطورية، وبدأت الدعوة إلى الإصلاح تتوجه بشكل أساسى إلى القطاع العسكرى والإدارى والمالى فى الدولة.

وشهد القرن الثامن عشر صيحات مماثلة للإصلاح، لم تكن فقط بتأثير عوامل التفكك والانحلال الداخلى الذى أصاب الخلافة العثمانية، وإنما أيضاً بتأثير التحدى الذى بدأت تجسده أوروبا، والذى بدأ أثره واضحاً فى أواخر القرن، أى فى فترة حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ – ١٨٠٨)، الذى شهد عدداً من السياسات الإصلاحية، وقد وقف رجال الدين ممثلين عن المؤسسة الدينية ضد هذه الإصلاحات واعتبروها نوعاً من "البدعة والكفر"، وهكذا برز اتجاهان متوازيان من خلال حركة الإصلاح التى بدأت فى عهد السلطان سليم الثالث؛ الأول، هو الاتجاه الإصلاحى والذى تأثر بالتجربة الغربية فى بناء الدولة والمؤسسات. والآخر تمثل فى الاتجاه المحافظ الذى عبر عنه رجال الدين الذين شكلوا مركز قوة ترسخ فى البنية المؤسسية للدولة العثمانية وكان

لهم هيمنتهم المعنوية وقدرتهم على إصدار "الفتاوى" أى امتلاكهم لقوة "الإجازة" و "التحريم" فى المجتمع، وقد قاوم هذا الاتجاه المحافظ حركة الإصلاح التى قام بها السلطان سليم الثالث، وكانت هذه "الثنائية" هى أحد أبرز جوانب أزمة السياسة الإصلاحية العثمانية طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين(١٤٩) ولم يكن هذا الجانب هو العائق الوحيد أمام حركة الإصلاح داخل الخلافة العثمانية، وإنما لعب العامل السياسى دوراً هاماً حيث شكل الاتجاه العدائى للقوى الاستعمارية الغربية ومشاريعها لاقتسام الامبراطورية العثمانية، جانباً آخر من جوانب هذه الأزمة بسبب ما ترسب فى الوعى الإسلامى من الخلط بين الاتجاه الإصلاحى والسياسة الغربية، ورغم ذلك فقد حملت الإصلاحات التى شهدها القرن الثامن عشر والتاسع عشر طابعاً تحديثياً على النمط الغربى، فقد شهدت الخلافة العثمانية فى عهد السلطان محمود الثانى حركة إصلاح أخرى عرفت باسم سياسة "التنظيمات"(١٥٠)، وتم تشكيل جيش جديد، كما برز الاهتمام بالعلوم فتم انشاء مدرسة للطب الحديث، واستمرت محاولات الإصلاح فى عهد خلفه السلطان عبد الحميد وإن لاقت هذه المحاولات فى الحالتين معارضة من جانب "الفقهاء" الذين شكلوا المعارضة التقليدية لمحاولات الإصلاح واعتبروا أنفسهم المدافعين عن "الإسلام". وهو ما جعلهم يضعونه معهم فى موقف دفاعى(١٥١).

ويمكن القول إجمالاً إن حركة الإصلاح التى شهدتها الخلافة العثمانية فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين جاءت كرد فعل للمجتمع الإسلامى على الاحتكاك بالحضارة الغربية الحديثة، وكان لهذه الحركة اتجاهان: الأول، سياسى وتمثل فى جهاز الدولة واستتبعه بناء جهاز إدارى واستصدار العديد من القوانين المنظمة لقطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية. والآخر، فكرى عبرت عنه الحركة الفكرية والأدبية لكتاب عثمانيين مجددين وكذلك الحركة السياسية الليبرالية الدستورية التى نشأت كحركة معارضة لسياسة السلطان عبد الحميد الثانى ومثلتها تنظيمات "تركيا الفتاة"، ثم "جمعية الاتحاد والترقى" وحزب "الحرية والائتلاف"، والجمعيات الإصلاحية المختلفة(١٥٢).

واستمر هذا الاتجاه الإصلاحى ينمو بشكل متواز مع الاتجاه التقليدى الذى شكله رجال الدين حتى انتهى الأمر بإلغاء نظام الخلافة على يد كمال الدين أتاتورك فى تركيا عام ١٩٢٤.

إن أهمية التعرض لشكل الحكم وأنماط المعارضة فى التاريخ الإسلامى كما جاء فى هذا المبحث ترجع إلى ما تشكله من أساس وإطار تاريخى لفهم وتفسير الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة والتى تشكل فى جانب هام منها حركة "إحياء" لهذا التاريخ سواء على مستوى التصور المثالى لشكل الحكم والذى ترجمته من خلال مطالبتها بإرجاع نظام "الخلافة" منذ ظهور أول حركة سياسية إسلامية ممثلة فى جماعة الإخوان المسلمين، أو على مستوى المعارضة للحكم القائم، وحيث شكل نفس التاريخ مصدر إلهام للعديد من الجماعات الإسلامية المعاصرة التى اقتربت فى حركتها السياسية وأسلوبها العنيف للمعارضة من منهج "الخوارج".

هوامش الفصل الأول

(١) R. Dahl, C. Lindblom, Politics, Economics and Welfare, (New York: Harper and Row, 1975) p. 294.

(٢) R. Dahl, Polyarchy, (New Haven: Yale University Press 1971) p. 203.

(٣) R. Dahl, The Introduction, in R. Dahl, (ed.), Regimes and Oppositions, (New Haven: Yale University Press, 1973) pp. 1-4.

(٤) Ibid, pp. 10-11.

(٥) Ibid, pp. 12-13.

(٦) Ibid, pp. 13-15.

(٧) Ibid, pp. 15-16.

(٨) Ibid, pp. 18-19.

(٩) Ibid, pp. 20-21, 24.

(١٠) Ibid, p. 25.

(١١) Robert A. Dahl, Patterns of oppositions, in R. Dahl, (ed.), Political Opposition in Western Democracies, (New Haven: Yale University Press,, 1965) pp. 332-347.

(١٢) فيما يتعلق بالمنافسة الحزبية وتأثيرها على شكل المعارضة والنظام السياسى انظر، صلاح سالم صالح، المنافسة الحزبية فى مصر ١٩٧٦ - ١٩٩٠، رسالة دكتوراه غير منشورة مقدمه إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١- ٥٧.

(١٣) Ibid, pp. 334-337.

(١٤) Ibid, p. 341.

(١٥) Ibid, pp. 344-346.

(١٦) Ibid, p. 348.

(١٧) د. كمال المنوفى، نظريات النظم السياسية (الكويت: وكالة المطبوعات ١٩٨٥) ص ص ١١ - ٢٤.

(١٨) Ibid, pp. 349-354.

فى دور الثقافة السياسية انظر، د. كمال المنوفي، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠) وكذلك:

Gabriel Almond and Sidney Verba, The Civic Culture, (Princeton: Princeton University Press, 1963). pp. 21-22.

Joseph La Palombara and Myron Weiner (eds.), Political Parties and Political Development (Princeton: Princeton University Press, 1965).

(١٩) Ibid, pp. 356-359.

وحول العلاقة بين السياسية والعلاقات الاجتماعية انظر،

Nelson W. Polsby, Robert A. Dentler and Paul A. Smith (eds.), Politics and Social life (Boston: Houghton Mifflin, 1963).

(٢٠) محمد فؤاد حجازى، التغيير الاجتماعى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٨) ص ٢٤٢.

(٢١) المرجع السابق، ص ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٢٢) B!umer Herbert, Collective Behaviour, in Alfred M. Lee, Principles of Sociology (New York: Barnes & Noble, Inc. 1964) p. 171.

(٢٣) محمد فؤاد حجازى، التغيير الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٢٤) المرجع السابق، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٩.

(٢٥) Blumer Herbert, op. cit., p. 173.

(٢٦) محمد فؤاد حجازى، م. س. ص ٢٥٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٥٢ نقلاً عن:

Heberle Rudolf, Social Movements (N.Y.: Appleton Contury - Crofts, Inc., 1951) p. 7.

(٢٨) Joseph R. Gusfield, The Introduction in, Joseph R. Gusfield (ed.), Protest, Reform, and Revolt: A Reader in Social Movements (N.Y.: John Wiley & Sons Inc. 1970).

(٢٩) Blumer Herbert, op. cit., pp. 199-209.

(٣٠) Joseph R. Gusfield, op. cit.

(٣١) Heberle Rudolf, op.cit., p. 9.

(٣٢) Joseph R. Gusfield, op. cit.

(٣٣) Joseph R. Gusfield, Ibid., op.cit.

(٣٤) Davis Jerome, Contemporary Social Movements (N.Y.: The Century Co., 1930) p. 8-9.

(٣٥) Dawson G. Gettys, W., An Introduction to Sociology (N.Y.: The Ronald Press Co., 1935) p. 787.

(٣٦) Blumer Herbert, op.cit., pp. 202-203.

(٣٧) Heberl Rudolf, op.cit., p. 16.

(٣٨) Mayer N. Zaled and Robert A. Ash, "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change, in Joseph R. Gusfield, Protest, Reform and Revolution, op.cit., pp. 516-518.

(٣٩) Ibid, pp. 518-527.

(٤٠) Ibid, p. 528-529.

(٤١) Ibid, pp. 531-535.

(٤٢) R.M. Christenson et al., Ideologies and Modern Politics (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1972), p. 6.

(٤٣) Blumer Herbert, op.cit., p. 210.

(٤٤) Ibid, p. 23.

(٤٥) محمد فؤاد حجازى، التغيير الاجتماعى م.س، ص ص ٢٧١-٢٧٢.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٧٩.

(٤٧) Heberl Rudolf, Social Movements, op.cit., p. 13.

(٤٨) المرجع السابق، ص ص ٢٨٠-٢٨٢.

(٤٩) Heberl Rudolf, Social Movements, op.cit., p. 26.

(٥٠) دومنيك سورديل، الاسلام فى القرون الوسطى، ترجمة على مقلد، (بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٨٣) ص ١٢٣.

(*) "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول"، سورة النساء (٥٩).

(٥١) د. نزار عبد اللطيف الحديثى، الأمة والدولة فى سياسة النبى والخلفاء الراشدين، (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٧) ص٢٠١.

(٥٢) دومنيك سورديل، الإسلام فى القرون الوسطى، م.س.، ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٥٣) Bassam Tibi, A Typology of Arab Political Systems in Samih K. Farsoun (ed.), Arab Society: Continuity and Change (London: Croom Helm 1985) p. 51.

(٥٤) د. نزار عبد اللطيف الحديثى، الأمة والدولة فى سياسة النبى والخلفاء الراشدين، م.س، ص ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٥٥) Bassam Tibi, op.cit., p. 51.

(٥٦) د. نزار عبد اللطيف الحديثى، الأمة والدولة فى سياسة النبى والخلفاء الراشدين، م.س، ص ٢٠٨.

(٥٧) السيد سابق، عناصر القوة فى الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٦٣) ص ص ١٩٩ - ٢٠١.

(٥٨) سيد قطب، فى ظلال القرآن، المجلد السابع، حـ ٦، ص ٢٩٢.

(٥٩) د. نزار عبد اللطيف الحديثى، الأمة والدولة فى سياسة النبى والخلفاء الراشدين، م.س، ص ٢٠٨.

(*) أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، على بن أبى طالب، طلحه بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن أبى وقاص، سعيد بن زيد بن عمر بن نفيل، أبو عبيدة بن الجراح.

(٦٠) السيد سابق، عناصر القوة فى الإسلام، م.س، ص ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٦١) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣) ص ص ٦١ - ٦٤.

(٦٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٦٣) عبد المتعال الصعيدى، السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٢) ص ٢٥.

(٦٤) د. نزار عبد اللطيف الحديثى، الأمة والدولة فى سياسة النبى والخلفاء الراشدين، م.س، ص ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٦٥) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب، م.س. ص ص ٧٧ - ٧٩.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٦٧) د. حسين مؤنس، عالم الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣) ص ١٧٧.

(٦٨) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية: دراسة مقارنة (بيروت: منشورات المكتبة العربية، ط٢، ١٩٨٠) ص ١٢.

(٦٩) د. حسين مؤنس، عالم الإسلام، م.س.، ص ٢١.

(٧٠) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ١٤ - ١٥.

(٧١) د. عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: دار المعارف ١٩٦٦) ص ٦٨٥.

(٧٢) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ص ٢٣٠-٢٣٢.

(٧٣) السيد سابق، عناصر القوة فى الإسلام، م.س.، ص ١٩٩.

(٧٤) د. على جريشة، أركان الشريعة الإسلامية حدودها وأثارها (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩) ص ٩٨.

(٧٥) المرجع السابق، ص ٩٩.

(٧٦) على بن محمد حبيب البصرى الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: دار الفكر للطباعة، ١٩٨٣)، ص ٦.

(٧٧) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩) ص ٢٢٤.

(٧٨) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ٢٣٦.

(٧٩) المرجع السابق، ص ٢٤٣، ولمزيد من التفاصيل أنظر الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (الكويت: دار القلم، د.ت، ص ٨).

(٨٠) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصادي ، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ص ٢٤١ - ٢٤٣.

(٨١) د. عبدالحميد متولى ، مبدأ الشوري في الإسلام (القاهرة : عالم الكتب ١٩٧٢) ص ١٤ - ١٧

(*) النص يقول "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله" ويستدل البعض من ذلك أن الرسول لم يكن ملزماً باتباع رأى أهل الشورى (سورة آل عمران، آية ١٥٩)، د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى فى الإسلام (القاهرة: عالم الكتب ص ٢، ١٩٧٢) ص ص ١٤ - ١٧.

(٨٢) محمود بابللى المحامى، الشورى فى الإسلام (بيروت: دار الارشاد، ١٩٦٨) ص ص ٥٧ - ٦٠.

(٨٣) د. حسن هويدى، الشورى فى الإسلام (الكويت: المنار الإسلامية، ١٩٥٧) ص ص ١٠ - ١٢.

(٨٤) د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة: المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٥) ص ١١٤.

(٨٥) د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى فى الاسلام، م.س.، ص ١٥ - ١٦.

(٨٦) د. حسن هويدى، الشورى فى الإسلام، م.س، ص ١٨.

(٨٧) محمود بابللى، الشورى فى الإسلام، م.س.، ص ٩٧ - ١٠٠.

(٨٨) حسن هويدى، الشورى فى الاسلام، م.س.، ص ١٤ - ١٥.

(٨٩) د. عبد الحميد اسماعيل الانصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ص ١٦١ - ١٦٣.

(٩٠) محمود بابللى، الشورى فى الإسلام، م.س، ص ص ١٠١ - ١٠٥.

(٩١) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ص ١٦٤ - ١٧١.

(٩٢) المرجع السابق، ص ص ١٧١ - ١٧٣، ٢٢١.

(٩٣) Bassam Tibi, A Typology of Arab Political Systems, in Samih Farsoun (ed.), Arab Society Continuity and Change, op.cit., p. 52.

(٩٤) يستند هذا الرأى إلى بعض نصوص من القرآن والسنة، التى تؤكد على وحدة الجماعة، ومن ذلك:

- سورة آل عمران، آية ١٠٣ (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا).
- سورة الأنعام، آية ١٥٩ (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شئ).
- سورة الأنفال، آية ٤٦ (وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين).
- الحديث النبوى (يد الله مع الجماعة).
- د. مصطفى كمال وصفى، النظام الدستورى فى الإسلام مقارناً بالنظم العصرية (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٤) ص ٧٥.
- أبو الأعلى المودودى، نظرية الإسلام وهدفه (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧) ص ٦٠.
- وأنظر أيضاً: أبو الأعلى المودودى فى رأيه عن الديمقراطية والدولة الإسلامية بوجه عام، فى (نظرية الإسلام والسياسة) الدار السعودية للنشر والتوزيع ١٩٨٥، ص ص ٢٨ - ٣١. حيث يحدد خصائص الدولة الإسلامية فى ثلاث: ١ - ليس لطبقة أو حزب نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقى هو الله. ٢- ليس لأحد من دون الله شئ من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً مما شرع الله لهم. ٣- ان الدولة الإسلامية لا تؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذى جاء به النبى من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة.

ويضيف "هذه الخصائص ليست ديمقراطية، فالديمقراطية عبارة عن منهج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً فلا تغير فيها القوانين ولا تبدل إلا برأى الجمهور ولا تسن إلا حسب ما توحى إليهم عقولهم.. هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام فى شئ..".

(٩٥) أنظر:

- محمد أسد، منهاج الإسلام فى الحكم (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤) ص ١١٦.
- د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، م.س.، ص ٥٢.
- وفى حديث للشيخ جاد الحق على جاد الحق فى روز اليوسف ١٩٧٨/١٠/١٩، عدد ٢٦٢٦ ص ٢٨، جاء فيه (.. وإذا كانت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة قد اقتضت أن تتنوع الأحزاب فإن العبرة بالأهداف والمقاصد، ومادامت جميعاً تعمل لخير الوطن وملتزمة بالسير نحو تطبيق الشريعة.. فإنها على هذا الوجه تكون قد توحدت فى الهدف وإن اختلفت الوسائل..).
- ويشير حسن البنا فى رسالة المؤتمر الخامس، (القاهرة: دار الاعتصام ١٩٧٧) ص٢٢-٢٣ (.. وأما البعد عن الاتصال بالأحزاب والهيئات، فلما كان ولايزال بين هذه الهيئات من التنافر والتناحر الذى لا يتفق مع أخوة الإسلام لأن دعوة الإسلام

عامة تجمع ولا تفرق.. ونحن الآن وقد اشتد ساعد الدعوة.. وصلب عودها وأصبحت تستطيع أن توجه ولا توجه أن تؤثر ولا تتأثر، نهيب بالكبراء والأعيان والهيئات والأحزاب أن ينضموا إلينا وأن يسلكوا سبيلنا وأن يعملوا أيضاً وأن يتركوا هذه المظاهر الفارغة التي لا غناء فيها، ويتوحدوا تحت لواء القرآن العظيم..) وفي ص٥٢ يضيف (.. كما يعتقد الاخوان أن هناك فارقاً بين حرية الرأي والتفكير والأمانة والإفصاح والشورى والنصيحة وهو ما يوجبه الإسلام. وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة وزعزعة سلطان الحكام وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد تحريم، والإسلام في كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون. وهذه هي مجمل نظرة الإخوان إلى مسألة الحزبية والأحزاب).

(٩٦) د. أحمد كمال أبو المجد (تقديم)، رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص٣٠.

(٩٧) المرجع السابق، ص ص ٢٥-٢٦.

(٩٨) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٨ - ٣٥.

(١٠٠) المرجع السابق، ٢٧.

(١٠١) أبو الأعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٧)، ص ص ١٩٢-١٩٣.

(١٠٢) المرجع السابق، ص ص ١٩٤، ١٩٧-١٩٨.

(١٠٣) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ط١، ١٩٨٥) ص ص ١٢١-١٢٢.

(١٠٤) أنظر: - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع ١٩٨٤) ص ص ١٥٩ - ١٦٥.

- تقي الدين أحمد بن تيمية، الحسبة في الإسلام، (القاهرة، مطبعة المؤيد ١٣١٨هـ)، ص٦.

- علي بن محمد حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م. س.، ص ص ٢١٠-٢٢١.

(١٠٥) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م.س، ص ٢٨.

(١٠٦) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٧) ص٧٤.

(١٠٧) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م.س، ص ٣٤.

(١٠٨) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، م.س، ص٢٢٢.

(١٠٩) Robert Dahl, Government and Political opposition, in Fred I. Grenstein (ed.), Macropolitical Theory (Berkley: University of California Press 1975) p 116.

(١١٠) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م.س، ص٢٣.

(١١١) المرجع السابق، ص ص ٢٨-٢٩.

(١١٢) دومنيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، م.س، ص ص١٢٥-١٢٦.

(١١٣) محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، (القاهرة: دار الشروق ط١، ١٩٨٩) ص

ص ص٧٤-٧٨.

(١١٤) المرجع السابق، ص ص ٧٨-٧٩.

(١١٥) المرجع السابق، ص٨٤.

(١١٦) المرجع السابق، ص ص٨٥-٨٦.

(١١٧) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، م.س، ص ١٦٤-١٦٥.

(١١٨) - د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، م.س.، ص ص٩١-٩٢،

- د. نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة فى سياسة النبى والخلفاء الراشدين، م.س.، ص ص٢٠٤-٢٠٥.

(١١٩) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، م.س.، ص١٦٥.

(١٢٠) د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، م.س.، ص ص٩٢، ٩٤-٩٥.

(١٢١) المرجع السابق، ص ص٩٨-١٠٤.

(١٢٢) المرجع السابق، ص١١٤.

(١٢٣) نيفين عبدالخالق، م.س.، ص١٩٤ نقلاً عن ابن كثير: البداية والنهاية.

(١٢٤) المودودى، الخلافة والملك، م.س.، ص٩٩.

(١٢٥) نيفين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص١٩٥.

(١٢٦) يشير محمد عماره إلى (أن مصطلح "خليفة الله" ظهر فى الأدب السياسى الإسلامى بعد أن تحول نظام الحكم عن طبيعته أى "الخلافة" واقترب اقتراباً شديداً من نظام الملك) فى د.محمد عمارة، الخلافة، ونشأة الأحزاب الإسلامية، م.س.، ص ص٤١-٤٤.

(١٢٧) برهان الدين دلو، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى، (بيروت: الفارابى ١٩٨٥) ص ص.٢٧-٣٧١.

(١٢٨) د. محمد عمارة، الإسلام والثورة، (القاهرة: دار الشروق ط٢، ١٩٨٣) ص٢٧٣.

(١٢٩) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، م.س.، ص ص١٩٢-١٩٩.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ص٢٠٧-٢٠٨.

(١٣١) أنظر: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية فى الإسلام، م.س.، ص٧٢، و د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، (القاهرة: دار المعارف، ط٢ ١٩٨٥، ص١٦٥.

(١٣٢) برهان الدين دلو، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى، م.س.، ص ص١٢٩، ١٣٢.

(*) اتفق الخوارج على أن أساس الخلافة يقوم على سيادة "الجماعة الإسلامية"، وأن العمل بأوامر الدين جزء من الإيمان أى الربط بين العمل والإيمان، وقد تفرق الخوارج إلى عشرين فرقة أشهرها الأزارقة أتباع "نافع بن الأزرق"، وأهم تعاليمه التى انفرد بها أن المخطئ بعد أن يجتهد معذور. "والأباضية" وهم أميل للمسالمة من الأزارقة. وتجاوز الخوارج مسألة "العصبية" أى التعصب العائلى أو القومى أو القبلى أو الدينى. وكانت الغالبية العظمى من اتباعهم ومؤيديهم من بدو العرب والفلاحين الفقراء وعوام المدن وكادحيهم وحرفييهم. (برهان الدين دلو، م.س.، ص١٣١ - ١٣٣.

(١٣٣) المرجع السابق، ص ص١٢٤-١٣٦، ١٣٩.

(١٣٤) المرجع السابق، ص ص١٤٦-١٤٧.

(١٣٥) المرجع السابق، ص١٤٩-١٥٢.

(١٣٦) د. محمد عمارة، الخلافة نشأة الأحزاب السياسة الإسلامية، م.س.، ص١٦٦.

(١٣٧) د. يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية (القاهرة، ط١) ١٩٦٥، ص٣٠.

(١٣٨) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، م.س.، ص١٦٧-١٦٨.

(١٣٩) د. محمد عمارة، الإسلام والثورة، م.س.، ص٢١٨.

(١٤٠) برهان الدين دلو، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى، م.س.، ص١٩٥-١٩٦.

(١٤١) المرجع السابق، م.س.، ص ص٣٧١-٣٧٥.

(١٤٢) دومنيك سورديل، الإسلام فى القروق الوسطى، م.س.، ص ص١٢٧-١٢٩.

(١٤٣) د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، م.س.، ص ص١٨٧-١٨٨.

(١٤٤) دومنيك سورديل، الإسلام فى القروق الوسطى، م.س.، ص ص١٣٤-١٣٦.

(١٤٥) المرجع السابق، ص ص١٤١-١٤٢.

(١٤٦) المرجع السابق، ص١٥١.

(١٤٧) د. وجيه كوثرانى، الفقيه والسلطان، دراسة فى تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية (القاهرة: المركز العربى الدولى للنشر والترجمة، ١٩٩٠) ص١٠٠.

(١٤٨) البرت حوارنى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧) ص ص٤١-٥٠.

(١٤٩) Edward Mortimer, Faith and Power, The politics of Islam, (© Edward Mortmier, 1982) pp 84-89.

(١٥٠) Engelhardl, Turquie et le Tanzimat (Paris: 1984) p 280.

(١٥١) Edward Mortmier, Faith and Power, op.cit., p 94.

(١٥٢) Ibid, pp 107-108.

الباب الثانى

تطور موقف النظام فى مصر من المعارضة الإسلامية

(عهد الرئيس عبد الناصر والفترة الأولى من عهد الرئيس السادات)

الباب الثانى : تطور موقف النظام فى مصر تجاه المعارضة الإسلامية
(عهد الرئيس عبد الناصر والفترة الأولى من عهد الرئيس السادات)

يعرض هذا الباب لتطور موقف النظام من المعارضة الإسلامية منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، حيث شكل هذا التاريخ نقطة فاصلة فى حياة النظام السياسى المصرى بعد القضاء على النظام القديم ونخبته السياسية، ورغم التغيرات التى أقدم عليها النظام فى السبعينيات بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، وتولى الرئيس السادات للحكم إلا أنها لم تشكل انقطاعاً كاملاً فى طبيعة النظام، حيث ظلت الخصائص التى اتسم بها نظام ثورة يوليو محدداً رئيسياً لتحليل الكثير من سياساته ومواقفه تجاه المعارضة السياسية بشكل عام والإسلامية منها بشكل خاص، إذ اكتسبت الحالة الأخيرة بعداً خاصاً نظراً للخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين النخبة الحاكمة للثورة وقوى المعارضة السياسية الإسلامية والتى مثلتها حركة الإخوان المسلمين.

فى هذا الإطار ينقسم الباب إلى ثلاثة فصول: يتناول الفصل الأول عرضاً لخصائص نظام ثورة يوليو وتطور موقفه من المعارضة الإسلامية.

ويعرض الفصل الثانى للفترة الأولى من عهد الرئيس السادات التى شهدت الكثير من عوامل الصراع السياسى تثبيتاً لدعائم الحكم للعهد الجديد، والتى لعبت دوراً هاماً فى تحديد موقف النظام خلال هذه الفترة من قوى المعارضة الإسلامية على وجه التحديد.

ويعالج الفصل الثالث التحولات السياسية التى شهدتها حقبة السبعينيات بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانعكاساتها على موقف النظام من المعارضة السياسية فى إطار التعددية الحزبية المقيدة التى عرفتها هذه الحقبة، والتى أثرت بدورها على موقع المعارضة الإسلامية وموقف النظام منها.

الفصل الأول

نظام ثورة يوليو والمعارضة الإسلامية

يتناول هذا الفصل ثلاثة مستويات للتحليل، يهدف المستوى الأول إلى تحديد خصائص نظام ثورة يوليو الذى يعد مدخلاً أساسياً لتقييم سياساته تجاه المعارضة السياسية بشكل عام. ويتطرق المتوى الثانى إلى الخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين قبيل قيام الثورة، كما يتابع تطور مسار هذه العلاقة بعد عام ١٩٥٢ واتخاذ الإخوان المسلمين موقع المعارضة. أما المستوى الثالث فيتناول موقع الدين من التوجهات السياسية لنظام ثورة يوليو، وأثره على موقف النظام من المعارضة الإسلامية.

أولاً: خصائص نظام ثورة يوليو

انتهت أغلب الدراسات فى مجال النظم السياسية المقارنة إلى إدراج النظام السياسى المصرى فى عهد الرئيس عبد الناصر ضمن النظم "السلطوية" "Authoitarian Regime" ، وذلك فى إطار التفرقة بين كل من النظم الديمقراطية، والسلطوية، والشمولية، ووفق هذا التصنيف فإن النظام السلطوى يتسم بعدد من الخصائص تميزه عن كل من النمطين السابقين أهمها[1]:

* إنه نظام لا ينهض على وجود أيديولوجية سياسية قوية متماسكة.

* وجود حزب سياسى واحد يحتكر القوة السياسية وإن كان ذلك لا يمنع وجود تنظيمات سياسية أخرى مستقلة عنه ولكنها تكون فى العادة محدودة الفعالية، وفى المقابل فإن هذا الحزب السلطوى ليس تنظيماً عقائدياً ولا توجد شروط صارمة لعضويته بل يعتبر حزباً مفتوحاً ولذلك فقد توجد معارضة للنظام من داخل الحزب.

* لا يوجد تعبئة سياسية فى النظام السياسى السلطوى إلا فى بداية قيامه ، أما بعد

استقراره فإن النظام لا يميل إلى الاعتماد على التعبئة الجماهيرية.

* يهتم النظام بالسيطرة على الجيش. ويحتل القادة العسكريون وضعاً متميزاً فى النظام السياسى، حيث يتحولون إلى سياسيين، ويشتركون مع الفنيين والبيروقراطيين فى اتخاذ القرارات الرئيسة، ولكن كلما استقر النظام قلت نسبة العسكريين الذين يعينون فى المناصب السياسية ويتجه النظام إلى إبعاد الجيش عن السياسة، والتأكيد على صفة الاحتراف العسكرى ولكن مع احتفاظ قادة النظام بصلات قوية مع الجيش لضمان استمرار ولائه للنظام السياسى.

ولقد اهتم الباحث الأمريكى "مور" فى وقت مبكر، باختبار السمات السلطوية للنظام الناصرى، وطرح فى دراسته الشهيرة عن السياسات السلطوية فى مجتمع "غير مدمج" "Unincorporated Society" التحديات التى يطرحها ذلك النظام حول المقولات التقليدية عن مآل النظم السلطوية، وركز بالذات – على حقيقة ضعف المؤسسات والتجمعات الطوعية فى مصر فى العهد الناصرى، فضلاً عن سيطرة التنظيم السياسى الواحد عليها(٢).

وفى هذا الإطار فإن هذا المبحث يركز على النقاط التى تتعلق بالخصائص السلطوية للنظام والتى تؤثر على استراتيجيته وسياساته إزاء قوى المعارضة السياسية والتى تتمثل فى: ضعف الأيديولوچية الرسمية، وضعف المؤسسات، وطبيعة تكوين النخبة الحاكمة.

(١) ضعف الأيديولوچية الرسمية

يمكن تعريف "الأيديولوچية" بأنها مجموعة الأفكار والمبادئ المرتبطة بتصوير العالم السياسى عندما تتمتع بدرجة عالية من التماثل والتماسك بحيث توضح النظام المثالى الذى يجب أن يتجه إليه التطور السياسى وأساليب الوصول إلى ذلك النموذج المثالى.

بهذا التعريف تستهدف الأيديولوجية التأثير المباشر فى السلوك السياسى، فلا

تقتصر على أن تكون مجموعة من الأفكار المجردة وإنما تتعدى ذلك لتصبح أداة اجتماعية نشطة ودليلاً للحركة. ولذلك ترتبط الأيديولوجية بكيان سياسى معين: حركة منظمة، أو جماعة، أو حزب سياسى. أى أنها مذهب يعتنقه أصحابه ويجعلهم يرفضون أو يقبلون واقعهم السياسى ويحشدون جهودهم للثورة على النظام القائم أو للدفاع عنه(٣).

بهذا المعنى، لم يعرف النظام الناصرى أيديولوجية سياسية متكاملة أو قوية، وإنما عرف مجموعة من المبادئ والأهداف العامة التى يصعب وصفها "بالأيديولوجية"، فلم تنظر نخبة الضباط الأحرار إلى مسألة وجود نظرية أو أيديولوجية سياسية للنظام الجديد باعتبارها قضية حاسمة أو ذات أولوية متقدمة لازمة للسير على طريق "الثورة" أو لبناء تنظيم حزبى سياسى فعال، وظلت هذه القضية ثانوية بأكثر من معنى. فالحركة ظلت لدى عبد الناصر حقيقة سابقة على الفكر وارتبط ذلك بالميل إلى التقليل من شأن الأفكار والنظريات وأخذها بدرجة عالية من التبسيط(٤).

وقد عكست تلك النظرة الطابع العسكرى للنخبة الحاكمة، الذى اتسم بالتركيز على الحسم والإنجاز، وتجاوز المناقشات والجدال الفكرى، وانعكس هذا على حقيقة أن التطبيق - بما فى ذلك قيام التنظيم السياسى - كانت لا تسبقه سوى التوجهات العامة، أما البحث عن نظرية فكان تالياً للتطبيق، أو لقيام التنظيم، ولقد قامت هيئة التحرير فى ظل شعار عام مبهم هو: "الاتحاد والنظام والعمل" وصاحب قيام الهيئة اعلان نظامها الأساسى، ثم بذلت بعد ذلك محاولات مشتتة لمزيد من التأهيل أو التنظيم. وفى ظل شعار "الاشتراكية الديمقراطية التعاونية" تكون الاتحاد القومى، وحاول بعض قادة التنظيم أن يبلوروا أفكار الاتحاد بالاستعانة ببعض المثقفين، ولكن هذه المحاولات كانت أضعف من أن تشيد أساساً فكرياً وعقائدياً، أما "الاتحاد الاشتراكى، فمع أن بناءه جاء - عكس سابقيه - تالياً لصدور الميثاق، ومحاولاً التعبير عما جاء فيه من أفكار، إلا أن الأهم من ذلك هو أن صدور "القوانين الاشتراكية" وتنفيذها فى يوليو ١٩٦١ كان سابقاً - كما هو معروف لصدور الميثاق ولطرح أى أفكار اشتراكية متكاملة(٥).

ومن ناحية أخرى فقد أجمعت غالبية الدراسات التى تناولت أيديولوچية ثورة يوليو ١٩٥٢ على الطابع التجريبى لها، وهو ما أطلق عليه عبد الناصر "منهج التجربة والخطأ".

ويتمثل هذا المنهج فى حقيقته أن أهم التطورات كانت تجئ بالأساس كرد فعل لإخفاق أو فشل خطير حدث بالفعل، وفرض نتائجه كأمر واقع يحتم الاستجابة له، وليس نتيجة لدراسة الواقع ونقده كهدف فى حد ذاته، ولعل أبرز الدلائل على ذلك تتمثل فى التطورات التى لحقت بالتنظيم الحزبى الرئيسى للنظام الناصرى (أى الاتحاد الاشتراكى) وما ارتبط به من تطورات فكرية. فصحيح أن إنشاء الاتحاد الاشتراكى فى ١٩٦٢ وإعادة بنائه فى ١٩٦٨ جاء كل منهما فى أعقاب إقرار وثيقة فكرية هامة، أى الميثاق ثم بيان ٣٠ مارس على التوالى، إلا أن هاتين الوثيقتين جاءتا كرد فعل لانحسار خطير فى النظام الناصرى تمثل أولاً فى الانفصال السورى عام ١٩٦١، وتمثل ثانياً فى هزيمة ١٩٦٧ التى أدت إلى مزيد من الضغوط الشعبية عليه بلغت ذروتها فى مظاهرات العمال والطلاب فى فبراير ١٩٦٨(٦).

وأخيراً فقد اتسمت الأفكار المعلنة للنظام الناصرى، بما فى ذلك ما جاء فى الميثاق بطابع انتقائى واضح وهو الطابع الذى اتسمت به أغلب الأيديولوچيات المعلنة فى العالم العربى، والتى يرى فيها العديد من الباحثين تلفيقاً من مدارس واتجاهات وتيارات فكرية متباينة وجمعها لآراء بطريقة ميكانيكية دون الوصول إلى صيغة تركيبية تجمع هذه الآراء فى نسق فكرى متكامل(٧).

وإذا كان التفسير الشائع للسمة الانتقائية لأفكار ثورة يوليو يتعلق بانتماء نخبة يوليو إلى الطبقة المتوسطة، فإن الواقع هو أن نخبة الضباط الأحرار مثلت بالفعل مختلف الاتجاهات التى كانت تعبر عنها التنظيمات السياسية للطبقة الوسطى فى مصر بعد الحرب العالمية الثانية، ومثلما دعا نظام يوليو إلى تآلف كافة القوى والطبقات فى تنظيم حزبى واحد، فإن أفكاره المعلنة جمعت فى داخلها بين خصائص مختلفة ومتباينة. ولذلك لم يكن غريباً أن تعددت الاجتهادات فى تفسير "الميثاق"(٨).

وقد رأى الباحث الأمريكى "مور" فى تلك النزعة الانتقائية لايديولوچية النظام

الناصري، دلالة على ضعف الانتماء الأيديولوچي للنخبة الحاكمة بشكل عام، ذلك أن أيديولوچية الميثاق – طبقاً لما يقول مور – تؤكد على التناسق والتوازن أكثر مما تؤكد على الصراع، ولا تقدم بالتالي أى وسائل عملية لتمييز "القديسين عن الأشرار"، أو "الطليعة عن الرجعيين"(٩).

ورأى "ايليا حريق" أن تلك الأيديولوچية تقدم رموزاً ملائمة لكل فئة اجتماعية على حدة بشكل اختياري، ففى حين يؤكد الفلاحون والعمال على مبادئ العدالة الاجتماعية، فقد يشدد رجال الأعمال وملاك الأراضى على الوحدة الوطنية(١٠).

ويرتبط ذلك بحقيقة "المضمون الشعبوى" لأيديولوجية ثورة يوليو والذى يتمثل فى تأكيدها على توحد الشعب، وتسامى هذا التوحد على الاختلافات أو التناقضات الطبقية القائمة. إن إطلاق صفة "الشعبوية" "Populist" على هذا المضمون لأيديولوجية ثورة يوليو يشير إلى اشتراكها فى العديد من سمات الاتجاهات "الشعبوية(١١) التى أخذت أقصى أشكالها تبلوراً ووضوحاً فى أمريكا اللاتينية، ومثلت شكلاً من السياسات التى سادت فى غالبية بلاد العالم الثالث، مما دعا كثيراً من الدارسين للبحث ليس فقط فى سمات "الشعبوية" وإنما أيضاً فى العوامل الاجتماعية والاقتصادية التى تستدعى ظهورها فى هذه البلدان وكذلك التنظيمات السياسية التى تعبر عنها(١٢).

وترفض "الشعبوية" انقسام المجتمع إلى طبقات، وتؤكد على أن الانقسام السياسى الهام الوحيد، هو بين الشعب وأعداء الشعب سواء فى الخارج أو الداخل، وامتداداً لذلك، فإن الحركات الشعبوية عادة ما تكون حركات فضفاضة تخضع للقائد وأتباعه بشكل يقترب من نمط القيادة الكاريزمية لدى "فيبر". وتقدم التجربة الناصرية أوجها كثيرة للتماثل مع الظروف العامة لنشأة الحركات الشعبوية(١٣).

لقد كانت الدعوة "للاتحاد" بين أبناء الشعب هى النداء الذى أطلقته نخبة الضباط الأحرار من أجل تحقيق أهداف الثورة فى "القضاء على الاستعمار" وأعوانه من "الخونة المصريين"، وعلى "الإقطاع" وعلى "الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم". على أن السيطرة فى هذا التحالف الشعبى كانت للطبقة الوسطى، وبالتحديد

لنخبتها العسكرية، بادرت به وحددت إطاراته. ومثلما تتسم "الاتجاهات الشعبوية" بوجود تنظيمات فضفاضة تعتمد على جانبية قادتها وليس على بنائها المحكم فقد اتسم النظام الناصرى بنفس السمة من حيث الضعف التنظيمي وسيادة الطابع الشعبوى، ويربط "د. على الدين هلال" هذا الطابع الشعبوى لأيديولوجية النظام الناصرى بالفترة من ١٩٥٦ - ١٩٦١ - على وجه الخصوص، وبقيام نشاط الاتحاد القومى فى تلك الفترة، ومع ذلك، فإن "الشعبوية" تظل سمة عامة لأيديولوجية النظام الناصرى، ولتنظيماته الحزبية، فهيئة التحرير، قدمت إلى الأمة باعتبارها "هيئة تنظم الشعب وتبرز وحدته وتنسق جهود العاملين فى مختلف الميادين(١٤)، ووصف عبد الناصر هيئة التحرير بأنها "ليست حزباً سياسياً يجر المغانم على الأعضاء، أو يستهدف شهوة الحكم والسلطان، وإنما هى أداة لتنظيم قوى الشعب، وإعادة بناء مجتمعه على أسس جديدة صالحة، أساسها الفرد".

وكان جوهر الاتحاد القومى - كما يراه عبد الناصر - هو أنه يجسد وحدة الأمة ويكتل جهودها على عكس الأحزاب التى تسبب فرقة الأمة وتشتت جهودها، فضلاً عن كونه إطاراً لممارسة الشعب كله "للسياسة وليس احتكارها من جانب قلة سواء تمثلت فى أحزاب متعددة، أو فى حزب واحد، وقد بدأ هذا الجانب من التوجه الشعبوى لدى عبد الناصر فى العديد من خطبه وتصريحاته حيث يشير: "الحزب الواحد عبارة عن فئة قليلة من الناس تحتكر العمل السياسى والباقى كله قطيع، هذه هى النازية، وهذه هى الفاشية، لكننا أخذنا تجربة جديدة، قلنا لسنا نريد طبقة أو مجموعة من الناس تحتكر العمل السياسى.. مافيش احتكار سياسى، مافيش فئة، مافيش طبقة.. نعمل اتحاد قومى. كل البلد تنتخب القيادة، .. وكل البلد تختار ممثليها(١٥).

وإذا كان الاتحاد الاشتراكى قد حل محل "الاتحاد القومى" فى عام ١٩٦٢، فإن هذا لم يعن إلغاء السمة الشعبوية للايديولوچية الرسمية للنظام، بقدر ما عنى تغير بعض ملامحها. فانطلاقاً من فكرة "تحالف قوى الشعب العاملة" كما وردت فى الميثاق، وكما طبقت فى "الاتحاد الاشتراكى" فإن أهم التغيرات التى لحقت بالسمات الشعبوية لأيديولوجية النظام تمثلت أولاً فى بروز مفهوم "أعداء الشعب" فبدلاً من تكتل الشعب

ضد أعدائه الخارجيين أو أعدائه الداخليين الممثلين أساساً فى قوى "سياسية" (أى لا طبقية بالدرجة الأولى) - كما فى الاتحاد القومى، برز الحديث عن الأعداء "الداخليين" من "الرجعيين" وأعوان "الاستعمار" - باعتبارهم قوى اجتماعية وطبقية معينة، ولكن جوهر "الشعبوية" ظل قائماً متمثلاً فى "تحالف طبقى" يخرج عن إطاره "أعداء الشعب"، وانصهار كل الشعب" فى بوتقة التنظيم الواحد.

(٢) الضعف المؤسسى

تشير أغلب الدراسات السائدة حول التاريخ السياسى والاجتماعى لمصر إلى ضعف مستوى المؤسسية السياسية وبالذات المؤسسات القائمة بين السلطة الحاكمة من ناحية والطبقات المحكومة من ناحية أخرى، وترتبط هذه السمة بالعوامل التى ينظر إليها باعتبار أنها شكلت "خصوصية" المجتمع المصرى عبر تاريخه الطويل من حيث أساسه المادى أو علاقاته الاقتصادية الاجتماعية أو المؤثرات الخارجية التى تعرض لها، وهى العوامل التى أسهمت - بالتالى - فى صياغة هياكله السياسية والاجتماعية والثقافية. ولقد أسهمت هذه العوامل سواء منفردة أو فى تفاعلها مع بعضها البعض فى تكريس الشروط التى أعاقت - على مدى التاريخ السياسى فى مصر - تبلور تراث من المؤسسية السياسية، وتبدى ذلك على وجه الخصوص" فى الثقافة السياسية التى سادت المجتمع المصرى، وتشوه التكوين الطبقى للمجتمع، وتأثير طبيعة التقاليد المؤسسية السائدة.

لقد ساد المجتمع المصرى نمط تقليدى من الثقافة السياسية، ظل يشكل رغم بعض عوامل التغير التى أحدثتها الحقبة الليبرالية السابقة على نظام ١٩٥٢، عاملاً هاماً ومؤثراً فى التطور السياسى للمجتمع، وبالتحديد من زاوية إعاقة تبلور درجة من المؤسسية فيه، بمعنى إمكانية وجود تنظيمات تقوم على اتحاد أفراد من المجتمع مع بعضهم البعض لتحقيق أغراض تتجاوز اهتماماتهم الضيقة المباشرة، وتتمتع بقدر من الاستقلال والاستمرارية والفعالية(١٦).

وتشكل هذا النمط من الثقافة السياسية بفعل عوامل تاريخية معقدة ومتشابكة

لعل أهمها طبيعة الحياة النهرية فى مصر القائمة على الزراعة والتى استلزمت وجود سلطة مركزية قوية تنظم العمل الجماعى للفلاحين، فضلاً عن تركز الإقليم وسط الصحراء، والإدارة البيروقراطية الضخمة، واحتكار النخبة الحاكمة لملكية الأرض، وكلها عوامل أدت إلى زيادة قبضة الحكومة المركزية، واستخدام شتى أساليب القهر، كذلك فإن المفاهيم التى ارتبطت بتفسير الدين، والتى تحض على طاعة الحاكم واعتبار أن سلطانه مستمد من الله، تغلغلت فى وجدان الغالبية الساحقة من الشعب، وساهمت فى تشكيل ثقافته السياسية(١٧).

وأدت هذه العوامل إلى إضعاف الروح المؤسسية لدى المصريين فترسخت عبادة السلطة، بمعنى الطاعة للحاكم، والانصياع شبه المطلق لأولى الأمر، كما سادت "شخصية" السلطة بمعنى إيداعها فى شخص الحاكم والنظر إليها ليس على أنها "مؤسسة" ذات إطار دستورى أو قانونى، وإنما على أنها "شخص" له قدسيته الخاصة، كذلك فإن مادأبت عليه الإدارة الحكومية من استغلال ونهب وما اتسمت به من قسوة وتعال وفساد، وعدم اهتمام بمصالح الفلاحين، أدت إلى زرع قيم الشك فى الحكومة، ودفعت الفلاح المصرى إلى اكتساب صفات المكر والخداع والمراوغة إلى جانب زرع قيمة الخوف والإذعان لسلطة الحكومة دون احترامها، وساعد على ترسيخ هذه الصفات التنشئة العائلية التى تربى الأبناء على نفس الأساليب(١٨).

ومن ناحية أخرى، فإن وجود مصدر الرزق فى القرية وعزلتها عن المراكز الحضرية، قد غذى شعور الفلاح بالعزلة ودعم النزعة المحلية لديه.

وعلى الرغم من التغيرات التى أصابت الاقتصاد القروى فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين إلا أن الولاء المحلى (سواء للعائلة أو القرية) ظل هو السمة المميزة لولاء الفلاح وانتمائه، وافتقد الفلاح بشكل عام الشعور بالمواطنة، بما ترتبه من حقوق والتزامات، وآثر مصلحته الذاتية على المصلحة العامة، ومصلحة قريته على مصلحة المجتمع القومى(١٩).

وفى إطار تحليل الأسباب التاريخية والثقافية التى ساهمت فى ضعف أو عدم وجود جماعات منظمة على أساس نوعى أو "جماعيات كوربوراتية" فى التاريخ

الاسلامى. طرح "مور"[٢٠]، فكرة أن العالم الإسلامى لم يشهد تنظيم "الكنيسة"، وبالتالى لم تتوفر الشروط الايديولوجية والتنظيمية التى سادت فى الغرب وساعدت على ترسيخ تراث المؤسسية هناك، فضلاً عن التحديات الأخرى التى شهدتها المجتمعات الغربية والتى استنهضت بالتالى مهارات التجمعية والتنظيمية.

فكما يشير "مور" أن الاسلام لم يكن مستهدفاً من أية جماعة ثورية تنظم ضده، وتستوعب مهاراته التنظيمية مثلما فعل "البيوريتان" (التطهريين)، ثم البلاشفة فى العالم المسيحى، والقوة الوحيدة التى استهدفت ذلك جاءت متأخرة كثيراً فى صورة الوجود الاستعمارى الغربى. وفى إحالته عن مصر يرى أنه لم يكن من الممكن إحداث تحول رئيسى فى الثقافة السياسية، كما أن الأبنية التى كانت قائمة، خاصة الجهاز البيروقراطى للدولة، تم فقط تعديلها على أيدى البريطانيين، ولكنهم لم يزيلوها، أو حتى يدخلوا إصلاحات جوهرية عليها[٢١]. أما "سبرنجبورج" فأشار إلى حقيقة أن مصر لم تعرف التنظيمات الأهلية إلا بشكل استثنائى عندما كانت الحكومة المركزية تتعرض للضعف سواء بسبب عوامل داخلية أو خارجية ومثال ذلك ما حدث فى الفترة، بين جلاء الحملة الفرنسية وبين تولى محمد على سلطته، حيث شهدت ضعفاً وتشتتاً لقوى المماليك، وهو ما أفسح "لرجال الدين" ممارسة أقصى صور نفوذهم السياسى[٢٢].

وفى مجال تحليل ضعف المؤسسات السياسية فى مصر، يبقى التفسير المتعلق بطبيعة البناء الطبقى فى المجتمع المصرى، حيث يرجع هذا التفسير، عدم وجود الجماعات أو التنظيمات النوعية الحديثة فى مصر، إلى عدم تبلور الطبقات الاجتماعية بشكل مستقر، وخضوع القوة الاقتصادية إلى القوة السياسية وليس العكس، وهو ما قاد العديد من الباحثين إلى وصف هذا الوضع "بوجود طبقات وشرائح اجتماعية متعددة"، ومتداخلة، وغير مكتملة الملامح، ومن ثم فلا يوجد تدرج طبقى فى المجتمع المصرى وإنما شرائح اجتماعية، مما يترتب عليه انعدام وجود أى جماعات متداخله بين (العائلة) و (الدولة) يمكن أن توفر حقوقاً وقوة سياسية واقتصادية للمواطنين، وكذلك افتقاد الانتماءات الطبقية الحادة[٢٣].

وانتهى "مور" فى تحليله عن الجمعيات والاتحادات الطوعية وتطورها فى إطار

"النظام السلطوى" فى مصر فى عهد عبد الناصر إلى نتيجة هامة وهى تناقص عدد الاتحادات والجمعيات الطوعية فى تلك الفترة فضلاً عن اتسام ما كان موجوداً منها بضعف التنظيم، وبسرعة نشأتها وزوالها مع استثناءات محدودة، كذلك فإن النقابات العمالية والمهنية، وتعاونيات الفلاحين، وتنظيمات رجال الأعمال، اتسمت بالضعف وغلبة الطابع البيروقراطى عليها(٢٤)، وربط مور هذا الضعف للجمعيات والاتحادات المهنية وغيرها، بضعف الأبنية السياسية أيضاً.

(٣) النخبة الحاكمة

اتسمت النخبة الحاكمة فى النظام السياسى المصرى بعد ١٩٥٢ بعدد من الخصائص يمكن إيجازها فى ثلاث: أولاهما، انتماؤها الأساسى إلى الطبقة الوسطى، وثانيتهما: طابعها العسكرى أى الانتماء إلى الجيش، وثالثتهما، تبلور ما يسمى "بالبرجوازية البيروقراطية(٢٥)".

لقد تعددت الكتابات التى تناولت بالتحليل حقيقة انتماء النخبة الحاكمة بعد نظام ١٩٥٢ إلى الفئات الوسطى من المجتمع المصرى (متوسطو الملاك فى الريف، والبورجوازية الصغيرة الصناعية والتجارية فى المدن)، وما يهمنا إبرازه فى هذا الصدد هو أثر هذا الانتماء الطبقى للنخبة الحاكمة والعناصر التى ارتبطت بها على طبيعة النظام السياسى وعلى الموقف من التنظيمات والقوى المعارضة.

فلا شك أن الانتماء الطبقى للنخبة الحاكمة يتدخل إلى حد كبير فى تحديد الأساس الذى يقوم عليه النظام، ولعل أبرز مثال على ذلك هو التغير الذى قاده النظام الناصرى عن نظام ما قبل ١٩٥٢ والذى ارتبط بالتحول الذى طرأ على النخبة الحاكمة، وأدى انتماء القيادات السياسية والحزبية التقليدية السابقة على نظام ١٩٥٢، إلى الطبقات العليا (كبار الملاك فى الريف، والبورجوازية التجارية والصناعية والمالية فى المدن)، إلى جعل نظام الحكم معبراً عن توجهات تلك الطبقات، وفى هذا السياق فإن إلغاء حركة الجيش لدستور ١٩٢٣ فى ديسمبر ١٩٥٢ كان فى واقع الأمر - إلغاء للأساس القانونى الذى كان يستند عليه النظام وانقلاباً على الطبقات الاجتماعية المعبرة

عنه، إذ كان واضحاً تماماً، أن دستور ٢٣ لم يعد يتناسب مع الطبقة المتوسطة التى وثبت إلى السلطة، ولم يكن منطقياً أن تترك دستوراً يحرمها من فرصة تأكيد وجودها وتحقيق أهدافها(٢٦)، وفى نفس الوقت فإن الانتماء الطبقى للضباط الأحرار، يفسر إلى حد كبير أيضاً تخوفهم الشديد من أية مبادرات تنظيمية مستقلة للطبقات العمالية والفلاحين وحرصهم على السيطرة على أية أبنية تنظيمية، نقابية أو سياسية لتلك الطبقات(٢٧).

وفى المقابل فإن التنظيمات السياسية الرافضة - التى عبرت عن نفس الطبقة المتوسطة وطموحاتها - والتى وجدت قبل نظام ١٩٥٢ وتمثل أبرزها فى جماعة الإخوان المسلمين وجماعة مصر الفتاة، عكست نفس التوجهات السياسية وإن اختلف الأساس الفكرى الذى قامت عليه. فالإخوان انتقدوا مبدأ التعددية الحزبية لاعتبار أن "الإسلام" يحرم العصبية الحزبية التى تفرق الأمة وتشتتها وفق منطقهم(٢٨)، كذلك عكست جماعة مصر الفتاة الانبهار "بالفاشية"، كما ظهرت فى ذلك الحين فى إيطاليا وألمانيا، وقد أدى ظهور هذه التنظيمات بتوجهاتها السياسية إلى إضعاف الحياة الحزبية التى كانت فى مقدمة العوامل التى مهدت لحركة الجيش فى ١٩٥٢، وفى تحليل "بيرلموتر" للشروط السياسية التى تؤدى إلى ظهور الدولة "البريتوريانية" (أى الدولة التى تتيح للعسكريين إمكانية السيطرة على النظام السياسى) وضع فى مقدمة تلك الشروط "ضعف وعدم فعالية الأحزاب السياسية"، وذلك كتعبير عن ضعف المؤسسية بشكل عام(٢٩).

والواقع أن رؤية الجيش، كبديل عن الأحزاب السياسية وغيرها من المؤسسات الدستورية السائدة كانت واضحة لدى النخبة الحاكمة فى ١٩٥٢، إلا أن الجيش قد اتخذ - كما يرى كثير من الباحثين - اتجاهاً شعبياً فى توجهاته فى الحكم أكثر من تعبيره عن مصالح طبقة اجتماعية محددة خاصة فى المراحل الأولى التى انشغل فيها بتثبيت سلطته وتأكيد دوره(٣٠)، ولكن، مع تبلور مصالح طبقية جديدة محددة بدأ الجيش يرتبط بتلك المصالح، ويعبر عنها.

وفى المقابل أدت سيادة الطابع العسكرى على النخبة الحاكمة إلى إلغاء العمل

السياسى تماماً أو على الأقل حظر "الأساليب السياسية فى المجال السياسى".(٣١) وافترض أن تكون جميع الأنشطة السياسية حكرا على الجيش.

أما الطابع البيروقراطى للنخبة الحاكمة، فقد ارتبط بنظام رأسمالية الدولة فى ظل النظام الناصرى، وما يهم فى هذا المجال هو تلك القوى الاجتماعية التى ارتبطت برأسمالية الدولة، والتى أضحت تعرف باسم "البورجوازية البيروقراطية" والتى يقصد بها: تلك الطبقة التى تنشئ لنفسها موقعاً (أحياناً مسيطراً) فى علاقات الإنتاج، من خلال سيطرتها على قطاع إنتاجى مملوك ملكية عامة، وقد تديره باسم الدولة.

وقد سادت "البورجوازية البيروقراطية"، وأسهمت بشكل متزايد فى تشكيل التنظيم السياسى، ومثلما أسهم فى هذا التشكيل فى البداية انتماء الضباط الأحرار إلى الطبقة الوسطى، وإلى السلك العسكرى، فإن تكون واتساع البورجوازية البيروقراطية أسهم بدوره فى تبلور عدد من السمات التى ميزت التنظيم السياسى فى الستينيات، ولقد كان الاتحاد الاشتراكى فى الواقع هو التنظيم السياسى للبورجوازية البيروقراطية (ذات الأصول العسكرية والمدنية) فى المقام الأول ومثل تحالفاً بيروقراطياً بين القوى الاجتماعية، ومنطوياً على نزعة التسييس عن أية معارضة محتملة(٣٢).

وقد لعبت هذه الخصائص العامة للنظام السياسى، فضلاً عن طبيعة التكوين الاجتماعى والسياسى لنخبته الحاكمة، دوراً هاماً فى تحديد استراتيچيات النظام وسياساته تجاه المعارضة السياسية بشكل عام والإسلامية منها بشكل خاص، حيث كان للخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين النخبة الجديدة لثورة يوليو والمعارضة الإسلامية التى مثلتها جماعة الإخوان المسلمين أثر كبير فى إضفاء نوع من الخصوصية على طبيعة العلاقة التى سادت والتى تحددت فى إطارها استراتيچية كل منهما إزاء الآخر.

ثانياً : تطور موقف نظام ثورة يوليو من المعارضة الإسلامية

(١) تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين

لم يشكل اختفاء الرئيس جمال عبد الناصر عن المسرح السياسي برحيله عام ١٩٧٠ انقطاعاً في طبيعة النظام السياسي الذي حكم مصر منذ ١٩٥٢، ولا في نخبته السياسية التي تعود بجذورها إلى تنظيم الضباط الأحرار، ورغم اختلاف العهود السياسية من عبد الناصر إلى السادات إلا أننا نلمح استمرارية في النظام السياسي المصري انعكست على طبيعة الحكم، وسياساته، وحددت إلى حد كبير طبيعة العلاقات بين القوى السياسية المختلفة. ويصدق ذلك بشكل عام على كافة القوى السياسية من يسارية وليبرالية وبشكل خاص على القوى السياسية الإسلامية، التي تعامل معها النظام منذ وقت مبكر.

إن قراءة التاريخ السياسي المعاصر لمصر منذ ١٩٥٢ تشير إلى خصوصية العلاقة التي ربطت بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين أولى الحركات السياسية الإسلامية في مصر. وتنطوي هذه العلاقة ابتداءً على بعدين أساسيين: الأول، هو السياق السياسي الذي نمت في إطاره الحركتان قبل نجاح حركة الجيش في الاستيلاء على الحكم. والآخر، يتعلق بالأصول الاجتماعية التي جاءت منها كل من هاتين الحركتين والتي عبرت عن أحد شرائح الطبقة الوسطى المصرية هي الشريحة الدنيا منها.

ولعب هذان البعدان دوراً أساسياً في صياغة العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين والتي تراوحت بين التعاون حيناً والصراع حيناً آخر ولكنها في كل الأحوال كانت تحمل في طياتها طابعاً تنافسياً مستمراً، وإذا كانت دواعي البراجماتية السياسية قد جمعت بينهما لمواجهة النظام السابق على ١٩٥٢ إلا أن استمرار عوامل المنافسة بينهما حالت دون تعايشهما لفترة طويلة.

لقد زخرت الحياة السياسية المصرية قبل ١٩٥٢ بالعديد من الأحزاب والحركات السياسية التي رغم اختلاف توجهاتها السياسية وتضادها أحياناً إلا أنه قد جمع بين

أغلبها الانتماء إلى أصول اجتماعية واحدة تقريباً وهى البورجوازية الصغيرة، وكانت كل من حركتى الإخوان المسلمين والضباط الأحرار تعبيراً عن هذا الواقع. فقد مثلتا إحدى شرائح الطبقة الوسطى وعبرتا بذلك عن بعض آمال وطموحات هذه الشريحة فى فترة ما قبل ١٩٥٢ والتى اتخذت أبعاداً سياسية مختلفة وإن لم تستقر كل من حركتى الإخوان والضباط الأحرار فى تشكيلات حزبية أو مؤسسية تصيغ على أساسها برامجها، وتملك من خلالها الأدوات والقنوات التى تضمن لها تحقيق قدر من المشاركة فى الحكم.

وكانت بذلك على العكس من حزب "الوفد" الذى مثل فى هذه الفترة التاريخية إطاراً سياسياً رئيسياً للطبقة الوسطى والبورجوازية المصرية والذى نجح فى بناء كيان مؤسسى حزبى وتشكيل قاعدة جماهيرية كانت مصدراً رئيسياً لفعاليته وحيويته السياسية، فكما يشير طارق البشرى (لم تنجح الحركات السياسية الأخرى فى بناء كيان مؤسسى حزبى إلا الوفد الذى كان جهازاً سياسياً ذا مستويات ومسئوليات لا يعتمد إلى حد كبير فى نشاطه الداخلى على الفرد أو على الروابط الشخصية، ورغم أن هذه الظواهر كانت موجودة به فلم تكن المتحكمة)[٣٣]، ويفسر ذلك بأن انتماء هذه الحركات إلى البورجوازية الصغيرة (التى تتشكل من الطلبة وصغار الموظفين والتجار والصناع والطبقة الوسطى الريفية حديثة الاستيطان بالمدن) جعلها بعيدة عن خبرة التنظيم الحديث وبناء المؤسسات بحكم فرديتها المعروفة فى الإنتاج والنشاط، أما الوفد فكان حزب البورجوازية التى كانت قادرة بوضعها الطبقى وثقافتها الليبرالية وروحها العملية على إنجاز مثل هذا البناء[٣٤]، هذا فضلاً عن افتقاد أغلب هذه الحركات إلى التجانس الفكرى والرؤية السياسية المتماسكة بحكم واقعها الاجتماعى.

هذه اللمحة السريعة تثير ملاحظتين، الأولى، هى التداخل بين بعض الحركات السياسية، وكانت حركة الضباط الأحرار نموذجاً واضحاً على ذلك، فقد كانت تعبر عن جيل جديد داخل الجيش انتمى أغلب قياداته إلى شريحة اجتماعية من الطبقة الوسطى، وعبر الضباط الأحرار عن أبناء الموظفين وبعض أثرياء الفلاحين من أصحاب

الملكيات الصغيرة عدا قلة منهم من أبناء فقراء هذه الطبقة، وكانت الترجمة السياسية لهذا الواقع الاجتماعي هي التذبذب بين العديد من التيارات والأفكار التي عبرت عنها الأحزاب والحركات السياسية التي جاءت من نفس الأصول الاجتماعية مثل الحزب الاشتراكي والحزب الوطني الجديد، والإخوان المسلمين، وبعض الحركات الماركسية(٣٥)، وبالتالي لم يكن غريباً أن نجد جذوراً إخوانية لحركة الضباط الأحرار(*)، أما الأخرى، فتتعلق بطبيعة الصراع السياسي فقد كان لتمتع أحد الأجنحة الهامة للطبقة الوسطى بشكل حزبي ومؤسسي ممثلاً في "الوفد" واقتسامه للسلطة أثراً في ترسيخ علاقة يحكمها العداء مع أغلب الحركات السياسية الأخرى ومن ضمنها حركتي الضباط الأحرار والإخوان، وفي هذا الإطار يمكن فهم طبيعة العلاقة التي ربطت بين تنظيم الضباط والإخوان قبل نجاح حركة الجيش في الوصول إلى الحكم.

ساعدت الأحداث السياسية في هذه الفترة على إبراز التناقض بين الضباط الأحرار والوفد، وكان لحادث فبراير ١٩٤٢ أثرٌ في ابتعاد كثير من شباب الضباط عن الوفد، الذي زاد سخطهم عليه بعد أن تولى الحكم في عام ١٩٥٢، ورغم تأييد الضباط الأحرار في منشوراتهم للإجراء الذي اتخذته الحكومة الوفدية وقتئذ لإلغاء معاهدة ١٩٣٦ إلا أنهم سرعان ما تراجعوا عن هذا التأييد بسبب معركة القنال،كذلك فقد أثرت التداعيات السياسية التي أعقبت حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ على جماهيرية الوفد، إذ كانت حكومته هي التي أعلنت الأحكام العرفية والتي اعقبتها حركة اعتقالات واسعة، وربما أدت هذه الأحداث والاضطرابات التي شهدتها مصر في تلك الفترة إلى تآكل شعبية الوفد كمؤسسة جماهيرية، وكان ذلك يعني سقوط الوفد وسقوط النظام الذي بدأ بحكم الوفد سنة ١٩٢٤ وانتهى بحكمه أيضاً في ١٩٥٢، وقد مهد هذا الظرف التاريخي لصعود حركة الجيش ممثلة في تنظيم الضباط الأحرار(٣٦).

استفاد الضباط في هذه الفترة باتصالهم بأغلب القوى الشعبية والثورية السرية والعلنية وساعدهم على ذلك عدم وجود أيديولوچية حاكمة للحركة فكان تنظيم الضباط

على صلة بكافة التيارات السياسية السائدة فى المجتمع، ورغم انعكاس هذه التيارات بشكل عام على التوجهات السياسية لحركة الضباط الأحرار إلا أنها لم تنجذب لواحد من هذه التيارات بعينها(*).

وعكس هذا السلوك السياسى سمتين أساسيتين لحركة الضباط: الأولى، أنها ضمت بين صفوفها العديد من الاتجاهات السياسية المختلفة بل والمتناقضة (من يسار إلى اخوان) دون أن يعنى ذلك تحيزاً فكرياً لأى منها، وهو الأمر الذى غذى من عوامل التنافس ضد الحركات الأصلية المعبرة عن هذه الاتجاهات. والأخرى، تتعلق باتساع قاعدة التحرك والمناورة السياسية التى تمتعت بها.

فى هذا الإطار يمكن فهم طبيعة العلاقة التى ربطت بين كل من الضباط الأحرار والإخوان قبل قيام الثورة فى ١٩٥٢ فقد كان لبعض أعضاء اللجنة التأسيسية لتنظيم الضباط الأحرار جذور من حركة الإخوان، وربما ساعدت هذه الصلة على التنسيق بينهما فى بعض المراحل خاصة فى أواخر الأربعينيات حيث كانت حرب فلسطين مبرراً إضافياً لكل منهما لزيادة حدة الصراع مع الوفد وخلق مساحة مشتركة للتحرك (وان لم يمنع ذلك الخلاف بينهما حول العديد من القضايا ومن ضمنها أسلوب الاشتراك فى حرب ١٩٤٨ نفسها). ولذلك فقد استمرت الصلة بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان قائمة على أسس غير عدائية وغير تنظيمية أيضاً)(٣٧).

وربما كان الدافع الكامن لتقوية الصلة بالإخوان هو تنامى دورهم السياسى الذى توازى مع نمو الجهاز السرى من حيث الإعداد التنظيمى والتدريب والتسليح. وهو ما أعطى لهم قوة نسبية على الساحة السياسية كان من الصعب تجاهلها، لذلك فقد شهدت الأربعينيات تحالفات سياسية بين الجماعة والقصر حيناً وبينها وأحزاب الأقلية حيناً آخر، وذلك وفقاً لما تمليه دواعى المصلحة السياسية فى المراحل المختلفة، ولكن ظل المنافس الرئيسى للجماعة هو حزب الوفد الذى اتخذت العلاقة معه طابعاً عدائياً وصدامياً فى أغلب الأحيان(٣٨).

ونخلص من ذلك إلى الإطار التنافسى الذى اتسمت به العلاقة بين حزب الوفد من ناحية، وجماعة الإخوان المسلمين وتنظيم الضباط الأحرار من ناحية أخرى. وقد أدى هذا الإطار إلى تعاون كل من الضباط والإخوان لتوجيه حركتهما فى بعض اللحظات التاريخية ضد الوفد. ولكن مسار هذه العلاقة التعاونية اختلف بعد تغير هذا الظرف التاريخى بصعود حركة الضباط الأحرار ووصولها إلى الحكم مع بقاء الإخوان خارجه.

(٢) نظام ثورة يوليو وجماعة الإخوان المسلمين

لا شك أن نجاح حركة الجيش فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ قد قلب الكثير من الموازين السياسية، وإذا كانت الظروف السياسية والاجتماعية قد وضعت كلا من "الضباط الأحرار" والإخوان المسلمين فى خندق واحد قبل ١٩٥٢ كحركتين سياسيتين معارضتين خارج الحكم فإن نجاح إحداهما فى الصعود إلى السلطة السياسية كان إيذانا بتغيير مسار العلاقة التى بدأت بالتعاون، ومرت بفترات من الصعود والهبوط، وانتهت بالصدام أكثر من مرة.

كانت حركة الضباط على وعى منذ البداية بضرورة الحفاظ على استقلاليتها(*)، ورغم اتجاهها لدواعى الواقعية السياسية إلى التعاون مع حركات سياسية أخرى ومن ضمنها الإخوان، إلا أن هذا التعاون لم يصل إلى درجة التحالف قبل وصولها إلى الحكم، كما لم يكن مبرراً لاقتسام السلطة مع أى منها بعد نجاحها فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

وفى هذا السياق لجأ النظام الجديد إلى احتواء الإخوان بشكل مبكر لسببين رئيسيين، الأول، أنهم شكلوا قوة من أهم القوى السياسية والتى كان لها تنظيماتها السرية. والآخر، هو تطلعها إلى اقتسام السلطة مع النخبة السياسية الجديدة.

وقد بدأ النظام الجديد عهده بالإفراج عن المعتقلين السياسيين، فصدر قرار

بعفو خاص فى ١١ أكتوبر ١٩٥٢ عن قتلة المستشار أحمد الخازندار رئيس محكمة جنايات القاهرة، قبل أن يصدر بعد ذلك بأيام مرسوم بالعفو الشامل عن الجرائم السياسية التى وقعت فى الفترة من توقيع معاهدة ١٩٣٦ إلى ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وكانت هذه أول إشارة إلى رغبة النظام فى الاحتواء المبكر للإخوان، ثم بدأ ذلك بشكل أوضح فى أول قانون أعلنه النظام الجديد لتنظيم الأحزاب السياسية وهو القانون رقم ١٧٩ الصادر فى ٣ سبتمبر ١٩٥٢. وقد اشتمل القانون على نص هام مؤداه: (أنه يقصد بالحزب السياسى كل حزب أو جمعية أو جماعة منظمة تشتغل بالشؤون السياسية الداخلية أو الخارجية للدولة لتحقيق أهداف معينة عن طريق يتصل بالحكم، ولا يعتبر حزباً سياسياً الجماعة التى تقوم على محض أغراض علمية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية)(٣٩).

واستناداً إلى هذه العبارة الأخيرة تم استثناء جماعة الإخوان المسلمين من الخضوع للتشريعات الخاصة بالأحزاب السياسية وممارسة نشاطها، بما فى ذلك استثناؤها من قرار حل الأحزاب فى ١٨ يناير ١٩٥٣. ورغم هذه الأسباب الشكلية لاستثناء جماعة الإخوان المسلمين من قرار الحل إلا أنها فى حقيقة الأمر قد استندت إلى اعتبارات وأهداف سياسية بحتة، أهمها مراعاة التوازن السياسى والتحسب من دور الجهاز السرى للإخوان واحتمالات قيامه بأعمال عنف تهز الاستقرار المطلوب فى بداية الثورة.

وفى المقابل كان واضحاً أن قيادات الجماعة قد عملت هى الأخرى على تأييد الثورة وأهدافها، وكان هذا التأييد من منطلق سياسى أيضاً، إذ رأت الجماعة أنها ستحقق ثقلاً سياسياً من خلال علاقتها الخاصة والمتميزة بالنخبة السياسية الجديدة، خاصة وأن بعض قيادات الثورة كان لهم ارتباط فكرى وتنظيمى بالجماعة، ولعبوا دوراً فى تأكيد تلك العلاقة الخاصة التى ربطت بين النخبة الحاكمة والجماعة فى تلك المرحلة المبكرة من الثورة.

ويمكن تفسير المغزى من هذا الموقف المهادن الذى اتخذه نظام ١٩٥٢ فى

البداية من الإخوان فى ضوء حقيقتين: الأولى، أن الحكم لم يكن قد استقر بعد ولم تكن مسألة السلطة السياسية قد حسمت تماماً لصالح مجموعة الضباط الأحرار وعلى رأسها جمال عبد الناصر. إذ كانت المواجهة السياسية للحكم مازالت ممثلة فى قيادة محمد نجيب. والأخرى، تتعلق بطبيعة الصراع السياسى والاجتماعى الذى شهدته مصر فى هذه الفترة الحرجة منذ صدور قانون تنظيم الأحزاب السياسية فى سبتمبر ١٩٥٢، إلى تاريخ صدور قانون حل الأحزاب السياسية فى ١٨ يناير ١٩٥٣، فقد كانت هذه الفترة فترة صراع سافر بين الأحزاب والقوى السياسية، وخاصة بين نخبة النظام الجديد وحزب الوفد الذى شكل أحد التحديات الرئيسية فى تلك الفترة أمام سلطة الحكم الجديد. حيث سعى الأخير إلى إقصاء القوى السياسية القديمة خارج إطار عملية المنافسة السياسية على السلطة، من خلال ضرب وتصفية الأحزاب وإيقاع الفُرقة والانقسام بين صفوفها(٤٠).

وفشلت محاولات الوفد فى الحفاظ على استمرارية وضعه السياسى والاجتماعى فى ظل النظام الجديد(*) ، الذى خطا خطوات أوسع لهدم أسس النظام القديم ببنيته الدستورية، فألغى دستور ١٩٢٣ وأعلن عن دستور فترة الانتقال فى ١٠ فبراير ١٩٥٣ الذى أكملت النخبة الجديدة به استيلاءها على السلطة من الناحية القانونية، حيث أصبحت السيادة العليا فى الدولة بمقتضاه فى يد "قائد الثورة"، كما تم تركيز السلطتين التشريعية والتنفيذية فى يد مجلس الوزراء، وأخضعت بذلك السلطة التشريعية لرقابة مجلس قيادة الثورة وهو ما أدى فى النهاية إلى سيادة حكومة الثورة، واستبعاد الوفد، وبقاء الإخوان خارج الحكم.

وبذلك عملت سياسة الحكم الجديد، على التخلص أولاً من حزب الوفد بما له من ثقل سياسى، ثم التحول بعد ذلك إلى تصفية باقى القوى من اليسار واليمين ممثلة فى الشيوعيين والإخوان المسلمين، وقد تم تنفيذ المرحلة الأولى بنجاح، أما بالنسبة للمرحلة الثانية، وفيما يختص باليسار فإن الثورة استطاعت توجيه ضربة قوية للحزب الشيوعى المصرى(٤١)، وبقى الإخوان، ونظراً لما كانوا يتمتعون به من ضخامة التنظيم وقوته

وتغلغله فى أعماق الريف بل وفى صفوف الجيش فقد تطلب الأمر معالجة من نوع آخر.

كانت الضغوط التى يبذلها الإخوان تتزايد من أجل المشاركة فى الحكم إذ تصوروا أن نجاح حركة الجيش سيترتب عليه نوع من اقتسام السلطة وكانت القيادة السياسية بدورها على وعى بما يعمل من أجله الإخوان المسلمون، فأرادت تحييدهم عن طريق إبداء رغبتها فى إشراكهم معها فى الحكم بتمثيلهم فى الوزارة، وكان اللواء محمد نجيب مازال رئيساً للوزراء، وقد أبدى المرشد العام للإخوان فى ذلك الوقت قبولاً بالمبدأ ورشح ثلاثة من الإخوان هم "منير الدلة" و"حسن عشماوى" و"محمد أبو السعود"، كما اقترح حسن العشماوى اسم الشيخ حسن الباقورى الذى تحمس له "جمال عبد الناصر" والذى قبل بدوره الاشتراك فى الوزارة، والواقع أنه رغم ترحيب المرشد بالمبدأ إلا أنه تحفظ على العدد حيث رأى أن اشتراك الإخوان بهذا العدد القليل يقوى الثورة ويضعف الإخوان، ولذلك فعندما وافق الباقورى على دخول الوزارة اتخذ مكتب الإرشاد قراراً بفصله من هيئة الإخوان(٤٢).

وكان هذا هو الصدام المكتوم الأول بين نخبة الثورة وجماعة الإخوان المسلمين، فقد شعر الإخوان أن النخبة الجديدة لا تستجيب لإرادة الجماعة وشعرت الأخيرة بدورها بموقف الجماعة السلبى منها، وهو ما غذى من عوامل الصراع الصامت بينهما(٤٣)، إزاء ذلك تحرك الإخوان على مستويين: الأول، تصعيد مطالبهم السياسية(*) والتى تبلورت حين تقدم الإخوان بطلب تشكيل حزب سياسى بعد ما طلب الحكم من الأحزاب أن تقدم إخطارات بإعادة تكوينها. والآخر، هو دفع التناقضات بين محمد نجيب الذى راهنوا عليه، ومجموعة الضباط الأحرار حيث كان الصراع على السلطة يدور بين الجانبين.

ولم يلق كل من التحركين نجاحاً، فقد قوبل الطلب الأول بالرفض حيث نصحت القيادة الفعلية للحكم متمثلة فى عبد الناصر الإخوان بالعدول عن هذا المطلب والاكتفاء بممارسة الدعوة بعيداً عن الحزبية والمعارك السياسية. كما أن غياب أرضية مشتركة

لالتقاء الجماعة مع محمد نجيب بعيداً عن دواعي الواقعية السياسية كان كفيلاً بانهاء تحركها الثاني ازاءه. فقد وقف عداء الإخوان للديمقراطية وعودة الحياة الحزبية والبرلمانية حائلاً دون التعاون الفعلي بينهم وبين محمد نجيب الذي أدرك ذلك بشكل مبكر. هذا فضلاً عن اتخاذ الصراع على السلطة مساراً آخر لصالح الضباط الأحرار حتى انتهى بحسمه نهائياً لصالحهم وتولى جمال عبد الناصر رئاسة الوزراء في ١٧ ابريل ١٩٥٤ بعد إقصاء محمد نجيب. وكان هذا التاريخ هو بداية التحول الرسمي في مسار النظام الجديد(٤٤).

وفي المقابل، استمرت عوامل الصراع غير المعلن أيضاً من جانب مجلس قيادة الثورة إذ حاول بدوره التسرب إلى صفوف الإخوان ومحاولة تعميق التناقضات الداخلية بينهم، وبدا ذلك حول قضيتين: الأولى، هي مسألة التعاون مع حركة الجيش، والأخرى، تتعلق ببقاء الجهاز السري ودوره حيث كان استمرار نشاط هذا الجهاز يمثل تهديداً لاستقرار النظام الجديد.

وقد بدأت بوادر الصدام بين الثورة والجماعة عندما تكشف لكل طرف الأهداف الحقيقية للطرف الآخر، وهو ما أدى إلى وقوع الصدام بينهما، وبذلت محاولات التقريب بين الجانبين، ولعب الشيخ "حسن الباقوري" بالتعاون مع "إبراهيم الطحاوي" سكرتير هيئة التحرير دوراً في دعم الجناح المؤيد من الإخوان للتعاون مع الحكم الجديد، كما سعى عبد الناصر لتقريب "عبد الرحمن السندي" رئيس الجهاز السري إليه والذي كان على خلاف مع حسن الهضيبي والشيخ سيد سابق منشئ الجهاز وهو ما أدى إلى تعميق الانقسامات الداخلية في صفوف الجماعة(٤٥).

ورغم ذلك فقد تزايدت مخاوف مجلس قيادة الثورة من تزايد نفوذ الجناح المناوئ له في الإخوان والذي اتخذ موقفاً سلبياً من بعض سياسات الحكم الجديد والتصريح بذلك علناً، ومن ذلك عدم حماس الإخوان لقانون الإصلاح الزراعي، وعدم ارتياحهم لقرار إقالة رشاد مهنا الذي كان قريباً منهم، فضلاً عن بعض تصريحاتهم أمام الصحافة الخارجية(*) والتي لم تلق قبولاً من جانب مجلس قيادة الثورة، وإلى جانب

ذلك سعى الإخوان لتكثيف نشاطهم والتغلغل داخل بعض النقابات العمالية وفى الجامعات(٤٦).

وقد أثارت هذه التحركات السياسية من جانب الإخوان مزيداً من المخاوف لدى السلطة الجديدة وكانت المقدمات الطبيعية لتفجر الموقف بينهما، وتمثل ذلك فى الاضطرابات التى اجتاحت الجامعة عقب الاحتفال بذكرى معركة القناة، ووقوع اشتباكات بين الطلبة، اشترك فيها الإخوان واستخدمت فيها الأسلحة فى ١٣ يناير ١٩٥٤، وكانت هذه هى نقطة التحول التى أدت إلى الصدام واتخاذ مجلس قيادة الثورة قراراً فى اليوم التالى ١٤ يناير ١٩٥٤ بحل جماعة الإخوان المسلمين(**).

وأدت هذه الخطوة إلى تصعيد المواجهة بينهما، ففى أعقاب توقيع اتفاقية الجلاء فى ٢٧ يوليو ١٩٥٤ بالأحرف الأولى، اتخذ الإخوان موقفاً رافضاً منها، بسبب ما ورد فى الاتفاقية حول حق عودة القوات البريطانية إلى مصر فى حالة وقوع هجوم مسلح على أى بلد يكون طرفاً فى معاهدة الدفاع المشترك من دول الجامعة العربية أو تركيا(٤٧).

وبعد التوقيع النهائى على الاتفاقية يوم ١٩ أكتوبر وأثناء إلقاء عبد الناصر خطابه بالاسكندرية يوم ٢٦ أكتوبر احتفالاً بتوقيع الاتفاقية فى ميدان المنشية، قام الإخوان بمحاولة لاغتياله، ورداً على هذه المحاولة قام النظام بشن حملة اعتقالات واسعة ضد أعضاء الجماعة، وفى نفس الليلة صدرت الأوامر باعتقال الإخوان المسلمين، وتم تشكيل محكمة خاصة فى أول نوفمبر ١٩٥٤، سميت باسم "محكمة الشعب" برئاسة جمال سالم وعضوية أنور السادات وحسين الشافعى لمحاكمتهم، كما صدرت أحكام بالإعدام شملت مجموعة من أبرز قيادات الجماعة والجهاز السرى منهم (محمود عبد اللطيف، ويوسف طلعت، وهنداوى دوير، وابراهيم الطيب، وعبد القادر عودة، ومحمد فرغلى)، ونفذ الحكم فعلاً. كما صدر حكم بإعدام حسن الهضيبى المرشد العام ثم خفف الحكم إلى الأشغال الشاقة المؤبدة(٤٨).

واستمر الصدام بعد ذلك بين نظام حكم الرئيس الراحل عبد الناصر وبين جماعة الإخوان المسلمين وتجسد ذلك أكثر ما تجسد فى محاولة إحياء الجهاز السرى مرة أخرى عام ١٩٦٥ بقيادة سيد قطب لاستئناف عمليات العنف مرة ثانية ولكنها انتهت بالفشل، وتم إلقاء القبض على العناصر المتورطة فى التخطيط وقدموا للمحاكمة وحكم على بعضهم بالإعدام وفى مقدمتهم سيد قطب(٤٩)، ومثل هذا التاريخ نقطة تحول خطيرة سواء على صعيد تطور الحركة الإسلامية بعد ذلك أو فى علاقتها بالنظام السياسى.

والواقع أن استعراض تطور العلاقة بين حركة الضباط الأحرار التى أصبحت هى النخبة الحاكمة لنظام يوليو ١٩٥٢، وجماعة الإخوان المسلمين يكشف عن الأبعاد المتشابكة التى حكمت طبيعة هذه العلاقة وحددت مساراتها لعقود تالية، فقد مثلت كل من حركة الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين جناحين لطبقة واحدة هى الطبقة الوسطى الصغيرة وإذا كان هذا البعد المشترك شكل فى مرحلة من المراحل السياسية والاجتماعية التى شهدها المجتمع المصرى نقطة التقاء بينهما، إلا أنه كان هو نفسه عاملاً أساسياً من عوامل تغذية المنافسة فى مراحل لاحقة، كذلك فقد لعبت المتغيرات السياسية المتلاحقة التى شهدتها نفس الفترة أى منذ أواخر الأربعينات حتى النصف الأول من الخمسينيات، وهى فترة اتسمت بالعديد من الصراعات السياسية وأهمها الصراع مع الوفد، وكان هذا التحدى سبباً للتنسيق بين هاتين الحركتين عندما كانتا خارج الحكم، ولكن نجاح حركة الجيش فى الوصول إلى الحكم واستبعاد الوفد من العملية السياسية بعد توجيه ضربة قاصمة له بحل الأحزاب فى ١٩٥٣، كان سبباً فى تغذية العلاقة التنافسية مع الحركة الأخرى (الإخوان) التى بقيت خارج الحكم حتى وصلت العلاقة إلى مرحلة الصدام والصراع العلنى.

عكست العلاقة بين النخبة السياسية الجديدة والإخوان بعد ١٩٥٢ فى الجانب الأكبر منها مظاهر الصراع على اقتسام السلطة السياسية، والذى زاد منها حقيقة التاريخ السياسى لكل منهما، حيث عرفتا طريق العمل السرى وامتلكتا القدرة على

حمل السلاح ودقة التنظيم فضلاً عن التغلغل الجماهيرى، وكلها عوامل أدت إلى زيادة المخاوف والشكوك من جانب كل منهما تجاه الأخرى. ومن هنا فإن العلاقة بينهما اتخذت أبعاداً عديدة وتراوحت بين التعاون حيناً، والمهادنة والتعايش حيناً آخر، ثم محاولة التحييد والاحتواء، وأخيراً الصدام والصراع العلنى، وهى أبعاد لم تكن تنفصل عن بعضها البعض وإنما ارتبط تغليب أحدها على الآخر بمقتضيات المراحل السياسية المختلفة التى تطورت فى إطارها هذه العلاقة.

كما أضافت طبيعة الأيديولوجية الحاكمة للنخبة السياسية الجديدة أبعاداً أخرى لهذا الصراع حيث لم تعبر عن اتجاه فكرى متجانس بقدر ما حاولت الجمع بين مختلف التيارات والاتجاهات، وانعكس ذلك على موقفها من باقى التيارات والقوى السياسية المعبرة عنها فى المجتمع. فسعت إلى حرمانها من حقها فى المشاركة السياسية بدعوى قدرتها على تمثيلها جميعاً، وتمثلت الترجمة الفعلية لهذا الاتجاه بشكل مبكر بانشاء "هيئة التحرير" فى ١٩٥٣ بعد حل جميع الأحزاب السياسية والانقلاب على دستور ١٩٢٣، ثم "الاتحاد القومى" الذى انشئ بموجب دستور ١٦ يناير ١٩٥٦، وأخيراً "الاتحاد الاشتراكى" الذى ولد فى ٢٨ سبتمبر ١٩٦١، وقد حل كل من هذه التنظيمات - التى أريد لها أن تكون بمثابة منظمات شعبية تحتوى وتعبر عن كافة الاتجاهات السياسية - محل الآخر. وان لم تثبت فى النهاية أية فعالية سياسية حقيقية لها، وظلت فى التحليل الأخير معبرة عن السلطة الحاكمة.

وفى إطار هذه السياسة أراد النظام سحب البساط من تحت أقدام جميع التيارات والقوى السياسية الفاعلة فى المجتمع من ليبرالية ويسارية واسلامية، ولما كانت القوى الأخيرة مازالت تشكل تحدياً من نوع خاص بسبب الشرعية الدينية التى تستند عليها فقد حرص النظام هو الآخر على التأكيد على هذه الشرعية باعتبار أن الإسلام يشكل رافداً أساسياً فى ايديولوچيته مما يجرد الأخيرة من أى شرعية سياسية، فقد سعى إلى توليد نوع من الشرعية الدينية للحكم سواء من خلال إيجاد تبرير دينى لبعض السياسات الحيوية التى ارتبطت بالعهد الناصرى مثل سياسة التحول

الاشـتـراكى، والإصـلاح الزراعى وغـيـرها، أو بزيادة هـيـمنة الدولة ورقـابتـهـا على المؤسسات الدينية الرسمية من خلال تطوير الأزهر، وإنشاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية فضلاً عن انشاء محطة إذاعة القرآن الكريم، وجعل الدين مادة إجبارية فى المدارس وبناء المساجد وغيرها. وكان المقابل لهذا التوجه هو إقصاء القوى السياسية الإسلامية ممثلة فى الإخوان عن المشاركة فى الحكم بالمهادنة حيناً والمواجهة والحسم حيناً آخر.

وفى هذا الإطار تبلور موقف نظام ١٩٥٢ من موقع الدين فى الحياة السياسية.

ثالثاً : موقع الدين فى التوجهات السياسية لنظام ثورة يوليو

مـثل الدين أحـد المكونات الهـامـة فى تشكيل أيديولوچيـة النظام فى العـهـد الناصرى وإن اكتسب رؤية خاصة اتفقت مع التوجهات السياسية العامة للنظام فكان عنصراً من العناصر التى اعتمد عليها لاضفاء نوع من الشرعية على عملية التحول السياسى والاجتماعى التى شهدتها مرحلة الستينيات، فضلاً عن الاعتماد عليه كعامل من عوامل التعبئة السياسية.

(١) الإسلام والاشتراكية

فى بداية الثورة سعى النظام إلى الربط بين بعض الشعارات السياسية التى رفعها وبين القيم الدينية فقدم شعار "الاتحاد والنظام والعمل" باعتباره يتفق مع قيم إسلامية خالصة مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله {صلعم} وتاريخ الصحابة والتابعين ونظم الخلفاء الراشدين، وربط قرار إلغاء الألقاب بالقاعدة الايمانية التى تشير إلى "أنه لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى"، و"الاتحاد" أسند إلى قول الرسول {صلعم} (مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه

عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى)(٥٠).

ومع بدء عملية التحول الاشتراكى فى عام ١٩٦١، وصدور قوانين التأميم، حاول النظام إضفاء الشرعية الدينية على تلك الإجراءات، وأصدر المفتى فتوى أوضح فيها أن القوانين الاشتراكية تتفق مع قواعد الفقه الإسلامى. وحرص الرئيس عبد الناصر حينئذ على التوفيق بين الاشتراكية والإسلام فى أكثر من خطاب كقوله: (النبى محمد أول من طبق الاشتراكية فى العالم، والإسلام عندما ذهب إلى العراق أخذ الأرض من الإقطاع وأعطاها للشعب هذه هى الاشتراكية، وعندما ذهب الإسلام إلى الأندلس أخذ الأرض من النبلاء وأعطاها للشعب، والشعب كان عبيداً ولم يكونوا شركاء، هذه هى الاشتراكية، والإسلام حينما نادى بالزكاة كان معنى هذا أن الفرد الذى يدفع ٥,٢٪ من أمواله يعطى فى ٥٠ سنة أمواله للشعب والدولة، اذن هذه هى العدالة الاجتماعية وهذه هى الاشتراكية). وفى خطاب آخر (ان الاشتراكية تتمشى مع الدين.. شريعة الله دائماً كانت هى شريعة العدل وشريعة العدل هى الاشتراكية)(٥١).

وفى نفس الإطار اهتمت وزارة التربية والتعليم بتطوير مناهج وخطط الدراسة فى المرحلة الابتدائية - ومنها الجوانب الدينية - بحيث أعادت النظر فى تطوير هذه المناهج بناء على ما أوصى به مؤتمر النهوض بالتعليم الابتدائى المنعقد فى فبراير ١٩٦٣ حيث شكلت عدة لجان فنية قامت باعداد المناهج المتطورة التى بدئ فى تطبيقها اعتباراً من العام الدراسى ١٩٦٥ - ١٩٦٦ وأستهدف منهج التعليم الدينى غرس القيم الدينية التى تتفق مع توجهات النظام مثل (القومية العربية، التكافل الاجتماعى، الإيمان بالضمير الاجتماعى).

إضافة إلى ذلك صدرت تعليمات أخرى فى عام ١٩٦٦/٦٤ أعيد فيها النظر فى خطط ومناهج ونظم امتحانات التعليم الابتدائى. وفى عام ١٩٦٨ صدر قانون التعليم الجديد رقم ٦٨ لسنة ١٩٦٨ وتضمن هو الآخر مجموعة من التعديلات كان من أبرزها تخصيص عدد ساعات أكثر فى مناهج التعليم الدراسية فى المرحلة الابتدائية لعدد من المواد من ضمنها مادة الدين. وإذا تأملنا التعديلات التى أدخلت على التعليم الدينى فى

إطار المرحلة الابتدائية نجد أن أبرز ملامحها تلخصت فى ربط الدين بمفاهيم الوطنية والقومية، وجعل الدين من المواد الأساسية التى تخصص لها ساعات أكثر واعتباره ضمن مواد النجاح والرسوب(٥٢).

وشهدت نفس الفترة زيادة عدد المعاهد الدينية الأزهرية التى امتدت إلى المحافظات، ولم تقتصر على العاصمة. وافتتحت لأول مرة معاهد أزهرية للبنات، وأقيمت مسابقات لتحفيظ القرآن الكريم، كما تم إنشاء مدينة البعوث الإسلامية لاستقبال الطلاب الوافدين من البلاد الإسلامية للتعليم الأزهرى(٥٣).

لم تقتصر سياسة النظام فى هذه الحقبة على تطويع المؤسسات الدينية الرسمية وتوظيفها بما يتواءم والأهداف السياسية للنظام، وإنما امتدت لتشمل إعادة التوجيه السياسى لمؤسسات وهيئات التنشئة فى المجتمع من خلال سياسات الدولة فى مجال الإعلام والتعليم، ولعل أبرز هذه الخطوات تمثلت فى انشاء محطة خاصة بالقرآن الكريم بدأت إرسالها عام ١٩٦٤ وبمعدل ١٤ ساعة يومياً فضلاً عن البرامج الدينية الخاصة، كما تم تخصيص صفحات خاصة للشؤون الدينية فى الصحف اليومية مرة كل أسبوع وهو التقليد الذى استمر بعد ذلك، وساهم النظام فى إنشاء العديد من دور النشر التى تولت إعادة نشر التراث الإسلامى كالدار القومية للطباعة والنشر، كما قام مكتب الشؤون الدينية بالاتحاد الاشتراكى بمهمة مماثلة فى مجال الإعلام الدينى والتنشئة الدينية السياسية(٥٤).

وفى إطار الاهتمام بزيادة التنشئة الدينية ارتفع عدد المساجد الأهلية فى مصر فى تلك الفترة من ١١ ألف مسجد إلى ٢١ ألف مسجد، وارتبطت هذه السياسة بمحاولة النظام مد إشراف رقابة وزارة الأوقاف عليها والتوجيه السياسى لها من خلال الرقابة على الخطب الدينية لائمة المساجد.

والواقع أن تكثيف الاهتمام بوسائل التنشئة الدينية فى المجتمع كان يدخل ضمن الإطار العام لمجمل توجهات هذا العهد فيما يتعلق بالموقف من الدين والذى ظل مرتبطاً

بهدفين: الأول، هو تكريس الشرعية الدينية للنظام بعيداً عن القوى السياسية الإسلامية التى أصبحت فى موقع المعارضة. الآخر، هو ضمان هيمنة الدولة وسيطرتها على الدين سواء من خلال المؤسسات الرسمية أو أجهزة وأدوات التنشئة بما يضمن التوجيه السياسى لها وتوظيفها فى تبرير سياسات النظام.

(٢) موقف النظام من المؤسسات الدينية

ليس من الممكن فصل موقف النظام السياسى إزاء المؤسسات الدينية الرسيمة أو شبه الرسمية فى المجتمع، عن موقفه إزاء القوى السياسية الإسلامية المعارضة بل أن هناك بالضرورة علاقة متشابكة بين موقف النظام إزاء كلا الطرفين، وتنطلق هذه العلاقة من أن إخفاق النظام فى تطوير المؤسسات الدينية الرسمية، ودفعها للعب دورها المفترض فى المجتمع، يسهم فى صعود القوى السياسية الإسلامية المعارضة، التى تسعى إلى تجاوز المؤسسات الدينية الرسمية، وتبدو هذه العلاقة شديدة الوضوح فى موقف نظام ثورة يوليو من (الإخوان المسلمين) والذى انتقل من التعاون والمهادنة، إلى التناقض والعداء، وفى المقابل فقد اهتم النظام بتطوير المؤسسة الدينية الرسمية، وإحكام السيطرة عليها.

وكما يشير أحد الباحثين، فإن "الضباط الأحرار" واجهوا فى عام ١٩٥٢ صعوبات فى التعامل مع المؤسسة الدينية، ورغم محاولات التعاون مع الإخوان فقد انقلبوا عليهم واتخذوا موقفاً معادياً للنظام وشرعوا فى استخدام العنف خاصة فى عام ١٩٥٤. واتجه النظام بعد ذلك إلى وضع جميع المؤسسات الدينية فى الدولة تحت هيمنة ورقابة الدولة[٥٥]، وقد تحقق ذلك من خلال عدة أساليب تراوحت بين إلغاء بعض المؤسسات[*] وتطوير بعضها الآخر، فضلاً عن استحداث مؤسسات جديدة وتمثلت أهم ترجمة عملية لسياسة التطوير فى إصلاح الأزهر، وإدخال العلوم والتخصصات الحديثة من طب وهندسة وزراعة فيه يجعله أكثر اتساقاً واستجابة لمتطلبات الحياة الحديث[٥٦]، ولعل هذه الخطوات تعبر عن أهمية التغيير الذى اعترى

هذه المؤسسة الدينية فى الستينيات وقد بدأت هذه الإصلاحات بالتغيير على مستوى القانون الحاكم للأزهر حيث تم إلغاء وتحديد بعض المواد القانونية المنظمة له**(٥٧).

وفى يونيو ١٩٦١ صدر القانون رقم ٦٠٣ بإعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها، وأعطى القانون للدولة سيطرة أكبر من هذه المؤسسة***(٥٨) بعد إلغاء أحكام القوانين السابقة خاصة القانون (٢٦) لسنة ١٩٣٦ والذى كان يعطى درجة أكبر من الاستقلالية للأزهر، وتم تحديد دور الأزهر فى (حفظ التراث، وتنقيته ونشره، ونشر الدعوة الإسلامية، وإظهار الدور التقدمى للإسلام فى رقى الشعوب وبيان حضارة العرب وإعداد جيل جديد من العلماء يجمع بين علوم الدين والدنيا).

وفى هذا الإطار يمكن القول إن أهم التغيرات تتلخص فى تقليص استقلالية الأزهر وجعله تابعاً بشكل مباشر لرئاسة الجمهورية ليس فقط من خلال تعيين شيخ ووكيل الأزهر بقرار جمهورى، ولكن أيضاً بتخصيص جزء من ميزانية الدولة للأزهر بحيث اعتبر مؤسسة حكومية خاضعة للدولة تدرج ميزانيتها ضمن ميزانية الدولة، وارتبطت هذه السياسة بإنشاء العديد من المعاهد الدينية فى إطار إعادة صياغة شاملة لنظامه التعليمى فضلاً عن إضافة إدارات جديدة حددت مسئوليتها من قبل الحكومة حيث أضيفت أربع كليات حديثة فى محاولة لتوجيه الدور الدينى للأزهر.

وبهذا المعنى يمكن التأكيد على أن الهدف الذى سعى إليه نظام عبد الناصر فى الستينيات من تطوير الأزهر كان هدفاً سياسياً فى الأساس الغرض منه إحكام سيطرة الدولة على كافة المؤسسات بما فيها المؤسسة الدينية.

وفى ذلك يشير أحد الباحثين "إلى أن هذه السياسة استهدفت ربط الدين بالسياسة بحيث تتحدد العلاقة فى خدمة الدولة للأهداف الإسلامية مقابل دعم الإسلام ممثلاً فى المؤسسات الدينية للأهداف المباشرة لسياسة الحكومة(٥٩)، ويؤكد آخر على نفس المعنى بقوله إن موقف النظام السياسى الناصرى من المؤسسات الدينية الرسمية كان جزءاً من موقف أشمل يتصل برؤية النظام لعلاقة الدين بالمجتمع

والوظيفة المنوطة به فى مجال التنمية ومن هنا ينظر للانفاق على الأزهر وتطويره على أنه هدف سياسى يسعى إلى تحجيم الاستقلالية النسبية التى كان يتمتع بها ليصبح رجاله موظفين فى الدولة حريصين على المناصب الحكومية وذلك لإخضاع هذه المؤسسة من ناحية، ولإضفاء الشرعية على سياسات النظام من ناحية أخرى(٦٠).

ولم يكتف النظام فى الستينات بتطوير المؤسسات الدينية القائمة ولكنه استحدث هيئات جديدة ضمن نفس السياسة، كان أولها المؤتمر الإسلامى الذى أنشئ فى عام ١٩٥٥، واختير أنور السادات سكرتيراً عاماً له، ثم انشئ المجلس الإسلامى الأعلى للشؤون الإسلامية فى عام ١٩٦٠، وقد نشر المجلس موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى وأصدر سلسلتين شهريتين: الأولى (دراسات فى الإسلام)، والثانية (كتب إسلامية)(*) كما أصدر مجلة شهرية تحمل اسم "منبر الإسلام" بأكثر من لغة فضلاً عن استمرار عمل بعثات الوعظ والارشاد وتعليم اللغة العربية والمساهمة فى إنشاء العديد من المراكز الإسلامية فى العالم. بعبارة أخرى كانت هذه الهيئات هى إحدى أدوات السياسة الخارجية المصرية لتقديم مصر إلى العالم العربى على أنهاء نموذج للإسلام المجدد ورائدة لعصر إسلامى جديد"(٦١) وإذا كان لهذا المجلس وظيفة إعلامية تتصل بأهداف الثورة وقتئذ على الصعيد الخارجى فقد كانت له أيضاً وظيفة سياسية داخلية تسعى لإضفاء التبرير الدينى على سياسات النظام فى الداخل ولذلك فقد خضع المجلس – مثله مثل الأزهر – بشكل مباشر لرئاسة الجمهورية رغم انتمائه الشكلى لوزارة الأوقاف، ولعل فى تولى أحد الضباط الأحرار وأحد أعضاء مجلس قيادة الثورة لرئاسة المجلس فى هذه الفترة تأكيداً على أهميته السياسية.

والخلاصة أن النخبة السياسية لنظام يوليو ١٩٥٢ اعتبرت "الدين" إحدى الركائز الأساسية لأيديولوجيتها السياسية، خاصة فى المراحل الأولى لتدعيم الحكم (١٩٥٢ – ١٩٦١)، وعندما رفع النظام شعار "الاشتراكية" كتوجيه رئيسى له فى الفترة اللاحقة (١٩٦١ – ١٩٦٧)، استخدمت الدين لتبرير هذا التوجه، وحرصت على الربط بين الاشتراكية والإسلام، وساعد على ذلك التوجه "الشعبوى" للنظام الناصرى والذى

لم يرتكز على أيديولوجية متماسكة متجانسة ولعل ذلك ما ساهم فى تعقيد العلاقة بين السياسة والدين على مستوى الدولة، وزيادة الاعتماد على التبرير الدينى للسياسات لتأكيد شرعية النظام. وإذا كان الهدف كما رآه فى البداية هو التقريب بين الاتجاه التقليدى الذى يقوم على الدين، وبين الاتجاه "التحديثى"، إلا أنه قد انتهى إلى عكس المتوقع، حيث زادت حدة التناقض بين الاتجاهين، ولم يشكل أى منهما اتجاهاً أصيلاً للنظام منذ ١٩٥٢ وفى العهود اللاحقة له، وهو ما أدى فى النهاية إلى محدودية أثر كل منهما على السياسات.

وحول محدودية هذا الأثر فى العهد الناصرى يعلق "مكسيم رودنسون" على محاولة النظام الناصرى الاعتماد على الدين لتبرير توجهاته الاشتراكية فى الستينيات بقوله: (أن الإسلام لن يفيد فى خدمة البناء الاشتراكى إلا إذا كان من المستطاع ترجمته إلى شعارات محددة، واضحة نضالية، قادرة على التعبئة وإلا إذا كانت القيادة تنفيذاً لهذه الشعارات – تستطيع أن تحدد لكل فرد وظيفة مباشرة، إذا كان ممكناً أن يتهم أعداء الاشتراكية علناً بأنهم "أعداء الله" وفقاً للصيغة التقليدية حتى وإن جهروا بولائهم للدين الإسلامى[(٦٢)]، ومن هنا يؤكد بعض الباحثين على أن محاولات الربط بين الاشتراكية والإسلام فى العهد الناصرى لم تؤد إلا إلى تأسيس موقف يكتنفه الكثير من الغموض[(٦٣)].

وفى التحليل النهائى لتوجه النظام الناصرى فإن إخضاع النظام لأهم مؤسسة دينية ممثلة فى الأزهر لرقابة الدولة قد وسع من هيمنة الدولة على الدين، إلا أنه لم يؤد إلى "العلمانية"، فقد توسعت السياسة ولكنها لم تأخذ مكانها المستقل، وقدم «سميث» تفسيراً تاريخياً لفهم هذه العلاقة الارتباطية بين الدين والدولة فى المجتمعات الإسلامية حيث رأى نظم الحكم الدينية التى عرفتها كنظم عضوية تختلط فيها الوظيفة الدينية بالسياسة فى هيكل واحد، ويمارس الحاكم سلطة زمنية وروحية فى آن واحد، ومن الناحية النظرية يخضع الشعب، وعلماء الدين والحاكم للشريعة الإسلامية، وفى هذا الإطار حلل طبيعة العلاقة بين الحكام "العلماء" ووصفها "بالاعتمادية" فالحاكم

يعتمد على العلماء لتبرير سياساته، والعلماء يحتاجون للحاكم لتأكيد نفوذهم وتدعيمه(٦٤).

وربما لم يستطع النظام الناصرى بدوره – رغم توجهه للتحديث والتجديد – أن يتحرر من هذا الإرث فى تشكيل علاقته بالمؤسسة الدينية، وتكثيف علاقته بعلماء الدين، وهو جوهر ما يشير إليه "ڤاتيكيوتس" فى معرض تحليله المؤسسات الإسلامية التى أنشأها النظام لخدمة أهدافه السياسية ومن أمثلتها: "مجمع البحوث الإسلامية" فى ١٩٦٤ بهدف مواجهة "رابطة العالم الإسلامى" السعودية، ورغم ما كان لهذه الخطوات من دور فى دعم شرعية السياسة الخارجية للنظام وخاصة على النطاق الإقليمى إلا أنها أدت فى المقابل إلى إضفاء المزيد من الغموض والتناقض على توجهاته(٦٥).

وترتبط هذه القضية فى جانب هام منها بطبيعة الثقافة السياسية والقيم التى تتشكل منها والتى تحدد هوية الجماعة السياسية، وتلعب دوراً رئيسياً فى تحديد مصادر الشرعية التى يعتمد عليها النظام وقياداته السياسية ويمكن القول أن نمط الثقافة السياسية ظل مرتبطاً بالدين، وبهذا المعنى ظل الدين إلى حد كبير مصدراً للشرعية سواء للحكم والقيادة، أو للجماعة السياسية، ولذلك، فعندما تبنى النظام "الاشتراكية" لم يقدمها أبداً كأيديولوچية مستقلة، ولم يسبغ عليها صفة علمانية، ولكنه قدم نوعاً من القراءة الإسلامية للاشتراكية، أى محاولة للتوفيق بين القيم الاشتراكية والقيم الدينية، ويسرى ذلك على معظم السياسات الخاصة بالتغيير الداخلى مثل سياسات الإصلاح الزراعى، والتأميم وبعض القضايا الاجتماعية مثل تنظيم الأسرة(٦٦).

وبالمثل تم الربط بين مفهومى "العروبة" و"الهوية الإسلامية"، ومن ثم ظلت العروبة فى أوج فترات مدها فى الخمسينيات والستينيات مرتبطة بالإسلام إذ أن تمرير الفكرة استند فى جانب هام منه إلى الدين كهوية تجمع بين العرب.

وبالتالى فمن الصعب الحكم على موقف النظام فى العهد الناصرى من الدين وموقعه فى الحياة السياسية بأنه موقف قام على أساس التجديد القيمى والثقافى، بقدر ما قام على أساس التوظيف السياسى للدين فى ظل اشتداد قبضة النظام على المؤسسات الدينية وتقييده الشديد لقوى المعارضة السياسية الإسلامية.

هذه المحددات العامة لخصائص النظام منذ ثورة يوليو ١٩٥٢، والتى تم استعراضها فى هذا المبحث. تقدم إطاراً تحليلياً لدراسة عوامل التغيير التى طرأت عليه فى السبعينيات أى فى عهد الرئيس السادات - وهو ما سيتناوله المبحث اللاحق - كما تعد مدخلاً لتحليل موقف النظام من المعارضة الإسلامية والتطورات التى لحقت به على ضوء المتغيرات السياسية الهامة التى شهدها العهدان.

الفصل الثانى

عهد الرئيس السادات : مرحلة تثبيت دعائم النظام والبحث عن مصادر جديدة للشرعية

يعرض هذا الفصل للفترة الأولى من عهد الرئيس السادات منذ توليه للحكم فى ١٩٧٠ حتى قيام حرب أكتوبر ١٩٧٣. حيث مثلت فترة انتقال فى تاريخ النظام بين عهدين سياسيين لهما توجهاتهما المختلفة. ورغم أن هذه الفترة لم تشهد تغيرات جذرية إلا أنها حملت البذور الجنينية للتحولات السياسية الهامة التى شهدتها المرحلة اللاحقة على حرب أكتوبر.

وقد اتسمت هذه الفترة الأولى بسمتين رئيسيتين كان لهما أثر على موقف النظام من مختلف القوى السياسية: الأولى، تتعلق بالصراع السياسى على السلطة، والذى قاده العهد الجديد ضد ما أسماه بمراكز القوى السياسية الممثلة لاتجاهات العهد السابق والذى انتهى بالإعلان عن "ثورة التصحيح" فى ١٥ مايو ١٩٧١ والأخرى، خاصة باتجاه النظام نحو ايجاد مصادر جديدة للشرعية السياسية تختلف عن الشرعية الثورية التى اعتمد عليها العهد الناصرى، وفى هذا السياق طرحت شعارات سياسية مقابلة للشعارات التى سادت فى الفترة السابقة مثل "دولة العلم والإيمان"، و"دولة المؤسسات"، و"سيادة القانون". ويبدو من بعض هذه الشعارات لجوء النظام فى بداية عهد الرئيس السادات إلى الاعتماد على مصادر تقليدية دينية لتوايد شرعية سياسية جديدة تختلف عن شرعية سلفه بما أثر فى النهاية على علاقة النظام بالقوى الإسلامية وبكيفية توظيفه للعامل الدينى فى الصراع السياسى وهو ما سيتناوله هذا الفصل.

أولاً: تثبيت دعائم النظام (١٩٧٠ - ١٩٧٣)

اتسمت الفترة الأولى لعهد الرئيس السادات بتثبيت دعائم السلطة وأركان الحكم، كما شهدت محاولات أخرى لإيجاد صيغة جديدة للتعامل مع التركة السياسية التى ورثها عن العهد السابق، والتى وضعت شرعية ثورة يوليو التى كان السادات بدوره يمثل أحد رموزها، على المحك. فلا شك أن هزيمة ١٩٦٧ وما ترتب عليها من تداعيات سياسية داخلية وخارجية فضلاً عن تزايد عوامل الأزمة السياسية والاقتصادية فى الداخل قد استدعت الكثير من عوامل التغيير.

ويصف د. سعد الدين ابراهيم فى معرض تحليله لأزمة الشرعية التى واجهتها أغلب النظم العربية خاصة "الثورية" منها فى هذه المرحلة بقوله: إن هزيمة ١٩٦٧ كانت هى الشرخ الأعظم فى شرعية معظم الأنظمة "التقدمية". صحيح أن الجماهير العربية ظلت على تأييدها والتفافها حول عبد الناصر حتى آخر يوم فى حياته، ولكن الجماهير العربية – وخاصة فى مصر – بدأت تشك فى الصيغة السياسية التى حرمتها من المشاركة والمساءلة والمحاسبة. وقد أدرك عبد الناصر نفسه هذا التغيير، وبدأ يراجع صيغة الشرعية التى استند إليها حكمه، ويفكر فى اعتماد صيغة جديدة أقرب إلى التعددية السياسية فى إطار الأيديولوچية الثورية، ولكن عوامل عديدة داخلية وخارجية تكالبت عليه وعاقت من سرعة تنفيذ هذا المسعى[٦٧].

والواقع أن هذه الأبعاد العميقة للأزمة التى وصل إليها النظام بعد عام ١٩٦٧، والتى بدت ظواهرها على مستويات عدة داخلية وإقليمية ودولية، استلزمت التغيير فى كثير من التوجهات السابقة، إلا أن ما تمتعت به الزعامة الكاريزمية لعبد الناصر من جماهيرية مثلت ليس فقط عائقاً أمام العهد الجديد لترسيخ شعبيته، وإنما أيضاً استلزمت عدم الإفصاح سريعاً عن التحولات والتغييرات الهامة التى اعتزم إجراءها، وربما لعبت هذه الحقيقة المزدوجة – أى تآكل شرعية النظام منذ ١٩٦٧ من ناحية، مع استمرار شعبية الرئيس عبد الناصر من ناحية أخرى – دوراً فى الغموض الذى أحاط بسلوك وسياسات الرئيس السادات فى بداية عهده، حيث بدأ فى التحول عن التوجهات

السياسية للعهد الناصرى فى الوقت الذى حاول فيه الاستناد إلى شرعيته. ويصف «نيل كوبر» هذه المرحلة الانتقالية الأولى لعهد السادات بقوله: (إن هذه المرحلة والتى تمثل مرحلة انتقال للمجتمع المصرى، كان السادات يتحاور فيها مع "شبح عبد الناصر" وقد أنتج هذا التحاور البعد عن سياسته، وتأسيس سياسة مخالفة له[٦٨]، ويؤكد "ڤاتيكيوتيس" نفس المعنى بقوله: إنه على الرغم من التناقض بين الشخصيتين ومحاولات التغيير إلا أن التأثير الجماهيرى لعبد الناصر ظل مقيداً للسادات لبعض الوقت[٦٩].

ومع أن المشكلات التى واجهها نظام السادات فى بداية عهده كانت متعددة وأهمها تزايد حدة الأزمة الاقتصادية والضغط الشعبى فى ١٩٧١ - ١٩٧٢ لإزالة آثار العدوان، وتعاظم حركات الاحتجاج التى جسدتها بالذات مظاهرات الطلبة فى ١٩٧٢ إلى جانب بعض المظاهرات العمالية، إلا أنه يبدو أن السادات رتب أولويات التصدى لهذه المشكلات فى خلال الفترة الأولى، وقد تمحورت تلك الأولويات حول اثنتين: الأولى، تثبيت دعائم الحكم. والأخرى: الإعداد للمواجهة العسكرية مع إسرائيل. وقد أكد أنور السادات فى "البحث عن الذات" هذه الأولوية فى تعليقه على الأزمة الاقتصادية التى واجهها فى البداية (طبعاً كافحت واستعنت بكل ما يمكن الاستعانة به ولم أشعر طوال سنة ١٩٧١ و ١٩٧٢ بحقيقة الكارثة ولكن قبل المعركة بخمسة أيام واجهت مجلس الأمن القومى بحقيقة اقتصادنا وبأنه تحت الصفر، وهذا أمر لو صادف غيرى أو أى إنسان لابد وأن يخفيه ولكنى فكرت وقررت، ولا أعتقد أن أحداً مكانى كان سيجد الشجاعة لإصدار أى قرار، ولكنى كنت على ثقة من أن مفتاح كل شئ: سياسياً واقتصادياً وعسكرياً هو أن نصحح هزيمة ١٩٦٧ لكى نستعيد ثقتنا فى أنفسنا وثقة العالم بنا، فلم يكن الوضع الاقتصادى سوى بعد واحد من أبعاد المشكلة، لقد كان محو عار ومهانة الهزيمة سنة ١٩٦٧ هو الأساس..)[٧٠] وقد أدى ترتيب هذه الأولويات إلى تأجيل التغييرات فى المجال الاقتصادى إلى ما بعد الحرب حيث بدأت تتضح مع سياسة الانفتاح فى ١٩٧٤.

أما التحولات السياسية الهامة التى شهدتها هذه الفترة باسم ثورة التصحيح

فى ١٥ مايو ١٩٧١ والتى رفع النظام فيها شعار دولة "المؤسسات وسيادة القانون" فقد ارتبطت فى الواقع بحقيقة الصراع على السلطة الذى انتهى بتصفية السادات لبقايا رموز العهد الناصرى وعلى رأسهم على صبرى الذى شغل منصب نائب رئيس الجمهورية والذى كان السادات يطلق عليه وصف (رجل موسكو الأول فى مصر) وشملت هذه المجموعة وزير الحربية (الفريق/ محمد فوزى)، ووزير الداخلية (شعراوى جمعة)، ووزير الإعلام (محمد فائق) ورئيس مجلس الشعب (د. لبيب شقير)، ومدير مكتب رئيس الجمهورية (سامى شرف) وغيرهم ممن احتلوا المواقع القيادية فى العهد السابق(٧١).

وفى تبريره لما حدث قال السادات (كان من الضرورى أن نتخلص من آثار هذه المراكز التى ظلت جاثمة فوق الصدور سنة بعد سنة تعبث بأقدار الناس وتزرع الخوف فى الإنسان المصرى وتعطل العدالة وتشيع الحقد وتذيق الناس من ألوان القهر والتعذيب ما لا طاقة لهم به، وتحرمهم من أهم مقومات الحياة وهى الحرية.. فأمرت بحرق جميع شرائط التسجيل الموجودة فى وزارة الداخلية. وكان هذا رمزاً لإعادة الحرية إلى الناس فقد أمرت على الفور بإغلاق جميع المعتقلات وتحريم الاعتقال وأعلنت أن لكل مواطن الحق فى أن يفعل أو يقول أى شئ فى ظل سيادة القانون)(٧٢).

ورغم هذا التحول الذى أعلنه الرئيس السادات. فقد ظل حريصاً على الاستناد إلى شرعية العهد السابق خاصة على مستوى الخطاب السياسى حيث وصف السادات "ثورة التصحيح" بقوله (كان ما حدث فى مايو ١٩٧١ والأيام التى تلت تصحيحاً لمسار ثورة يوليو ١٩٥٢ ولكن فى نفس الوقت بمثابة اللبنة الأولى فى بناء المجتمع الاشتراكى الذى نعيشه اليوم والذى يتسم بالعدل الاجتماعى الحقيقى لا بالشعارات)(٧٣).

وما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد هو التأكيد على إحدى الخصائص التى اتسم بها النظام السياسى فى مصر منذ ١٩٥٢ والتى سبقت الإشارة إليها، هى "الضعف الأيديولوجى". فرغم إعلان السادات عن "ثورة التصحيح" وقيام "دولة

المؤسسات" إلا أن ذلك لم يكن يعكس تماسكاً أيديولوچياً لصالح التحول الأخير، بل اتخذ طابعاً عملياً لإدارة معركته حول السلطة، والحقيقة أنه رغم الاختلاف فى شخصية وأسلوب كل من عبد الناصر والسادات، إلا أن سياستهما ظل يحكمها الطابع العملى الذى يفتقد إلى النظرية السياسية(٧٤).

ويمكن التأكيد على ذلك فى ضوء حقيقتين: الأولى، أنه رغم رفع شعار دولة المؤسسات وسيادة القانون فى مواجهة "مراكز القوى" إلا أن موقع الرئيس ظل يعلو على المؤسسات التى تحدد دورها فى إضفاء الشكل القانونى على القرارات الرئاسية، وقد أكد دستور ١٩٧١ هذا التوجه حيث خوّل رئيس الجمهورية ليس فقط حق تمثيل الدولة فى علاقتها الخارجية وإنما أيضاً أن يكون حكماً بين السلطات الثلاث ويعلوها. وبعبارة أخرى فإن تحديد صلاحيات رئيس الجمهورية والتوسع فيها وفقاً للدستور لم يكن يتمشى تماماً مع رفع شعار دولة المؤسسات وسيادة القانون، وهو ما يؤكد على استمرار نفس خصائص النظام السياسى لثورة يوليو رغم تغير القيادة السياسية وتوجهاتها.

الحقيقة الثانية تتعلق بالتذبذب فى مصادر الشرعية التى اعتمد عليها السادات فى بداية عهده، والتى ظل يستند فيها إلى الشرعية الناصرية رغم انتقاده الشديد لما أسفرت عنه سياسات العهد الناصرى، ومعنى ذلك أن التغييرات التى أقدم عليها السادات خلال السنوات الثلاث الأولى من الحكم، لم تكن من العمق بحيث تعبر عن تحول فعلى على مستوى النظام والأيديولوچية التى يعبر عنها، برغم محاولة إظهار اعتماده على مصدر لشرعية ديمقراطية جسدتها شعارات "دولة المؤسسات" و"سيادة القانون" وهى سمة لصيقة بطبيعة المرحلة الانتقالية، ولعل ذلك ما دفع السادات للبحث عن توليد مصادر أخرى للشرعية اعتمد فيها على الدين بالأساس، وعلى المصالحة مع التيار الدينى، استعداداً لتحقيق الهدف الأول فى هذه المرحلة المبكرة وهو خوض "معركة التحرير" مع إسرائيل. ولذلك ظل السادات فى السنوات الثلاثة الأولى، يستمد شرعيته أساساً من خلافته لعبد الناصر، وظل مبقيا على التوجهات الرئيسية للعهد

السابق، مع تعديلات جزئية محدودة. إلى أن اتخذ قرار الحرب فى أكتوبر ١٩٧٣. وكان ذلك الإنجاز هو البداية لإيجاد شرعية مستقلة(٧٥).

ثانياً : البحث عن مصادر جديدة للشرعية

(١) المصالحة مع التيار الدينى

بدأ السادات عهده بإدخال تغيير دستورى يحدد فيه موقع الدين فى سياساته، حيث نصت المادة الثانية من دستور ١٩٧١ على: (أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع)، وقد كان ذلك مؤشراً على توجهين: الأول: هو المصالحة مع التيار الدينى وتبديل التحالفات السياسية فى إطار الصراع على السلطة الذى شهدته هذه الفترة، والآخر: هو السعى لتوليد مصادر شرعية مستقلة يعتمد عليها فى القرارات والسياسات التى اعتزم اتخاذها.

فقد شهد نفس العام الإفراج عن المسجونين من جماعة الإخوان المسلمين ضمن المصالحة السياسية التى لجأ إليها السادات كسباً لتأييد قوى المعارضة، ولم يقتصر الأمر على مجرد الإفراج عن الإخوان وإنما كان ذلك جزءاً من سياسة أشمل سعى فيها السادات خلال السنوات الثلاث الأولى، لاستغلال التيار الدينى لضرب القوى السياسية المناهضة له فى أوائل السبعينيات والتى مثلتها التيارات اليسارية من الناصريين والماركسيين. وفى مذكراته "فى الأمن والسياسة" يذكر وزير الداخلية الأسبق اللواء حسن أبو باشا "كانت الخطوة الأولى التى اتخذها الرئيس الراحل السادات بعد صدامه مع من أطلق عليهم مراكز القوى هى إعطاء الضوء الأخضر لتشكيل ما سمى بالجماعات الاسلامية فى الجامعات، وكان واضحاً أنه لجأ إلى هذه الخطوة لكى يحقق توازناً على الساحة السياسية فى مواجهة التيار الماركسى الذى وقف ضد نظام حكمه منذ اللحظات الأولى بعد ولايته(٧٦).

ولم يكن هذا التحول فى موقف السادات من التيار الدينى السياسى فى بداية السبعينيات جديداً تماماً على نظام ثورة يوليو حيث سبق أن دعت اعتبارات التوازن السياسى فى بداية عهد الثورة إلى الالتقاء المرحلى بين عبد الناصر وجماعة الإخوان المسلمين. ورغم ما انتهى إليه هذا التعاون من فشل وصدام بين الجانبين (١٩٥٤ - ١٩٦٥) فقد كرر السادات نفس السياسة وهى ضرب قوى سياسية بقوى أخرى يختلف معها لصالح تدعيم الحكم واستقراره، والواقع أن السادات لم يكن بتحوله نحو التيار الدينى السياسى يسعى فقط لضرب القوى السياسية المناوئة له داخلياً، وإنما كانت خطوة أخرى لدعم توجهاته الخارجية التى بدأت ملامحها الأولى تتضح بقرار طرد ١٥,٠٠٠ خبير سوفيتى كبداية لتحجيم نفوذ الاتحاد السوفيتى فى مصر والذى تزايد خلال العهد السابق، ويعبر السادات عن ذلك بقوله (كان من أهم الأسباب لقرارى هى إننى أردت أن أضع السوفيت فى حجمهم الطبيعى كدولة صديقة لأنهم ظنوا فى مرحلة من المراحل أن مصر أصبحت فى جيبهم وظن العالم أن الاتحاد السوفيتى هو ولى أمرنا، فأردت أن أقول للسوفيت أن مصر إرادتها تنبع فقط من ذاتها)(٧٧). وهكذا فقد رأى السادات فى هذه الخطوة ليس فقط توجيه ضربة لأهم حليف دولى للعهد السابق ورموزه الباقية التى احتلت مواقع قيادية حتى بداية توليه الحكم، وإنما أيضاً بداية لإعادة ترتيب تحالفاته الدولية.

وكما يذكر السادات أيضاً: "فى يوم ٢٩ أغسطس ١٩٧٢ كتبت رسالة للاتحاد السوفيتى.. فى هذه الرسالة أعلنتهم أنى أمنحهم فرصة إلى شهر أكتوبر ١٩٧٢ بعد أن شرحت الموقف كاملاً بيننا وبين السوفيت، ولكنى كنت فى واد والسوفيت فى واد آخر، فقد كانوا يعدون لافتتاح الجامعات المصرية فى أكتوبر ١٩٧٢ إذ جاء فى المخطط الصادر من الأحزاب الشيوعية العربية - وهو صادر طبعاً من موسكو - عن كيفية تحرك العملاء داخل الجامعة"(٧٨)، ولعل مظاهرات الطلبة التى قادتها العناصر اليسارية فى منتصف نفس العام ١٩٧٢ والتى انتهت باعتصام عدة مئات من الطلاب بميدان التحرير، ضاعفت إحساس السادات بخطر هذه القوى بالذات وضرورة التصدى لها.

ويشرح حسن أبو باشا فى مذكراته سياسة التصدى لهذا الخطر المتمثل فى الحركة الاحتجاجية للطلبة بقوله: "وإنه كان واضحاً تماماً فى ذلك الوقت أن تنظيم الاتحاد الاشتراكى، بعد تفكك تنظيمه الطليعى، يفتقد الفاعلية المؤثرة على المجال الجماهيرى بصفة عامة وعلى المجال الطلابى بصفة خاصة، وأن القدرة الحركية للعناصر الماركسية فى المجال الطلابى تتجاوز بكثير قدرة الاتحاد الاشتراكى.. وكانت الظاهرة الأولى بعد إسناد أمانة التنظيم بالاتحاد الاشتراكى للسيد محمد عثمان اسماعيل أن بدأت تظهر فى المجال الطلابى ما يسمى بالجماعات الإسلامية"(٧٩). وترجمة لهذه السياسة ركزت الأمانة بعد ذلك على دعم تلك الجماعات الإسلامية التى وفقاً لرواية حسن أبو باشا بدأ يتوالى ظهورها فى الكليات الجامعية المختلفة بجميع الإمكانات والأساليب، بل وكان يتم دفعها للصدام مع العناصر الماركسية فى أية مناسبة يتاح لها فيها أن تختلق مثل هذا الصدام(٨٠).

ويبدو أن ما عزز من هذا الخيار – أى الاعتماد على التيار السياسى الإسلامى فى أوساط الطلاب – عدم ثقة الرئيس فى منظمة الشباب التابعة للاتحاد الاشتراكى والتى كان من المفترض أن تلعب الدور الأساسى فى هذا المجال بسبب سيطرة نفس العناصر اليسارية عليها فضلاً عن اكتشاف النظام لإعادة تشكيل بعض التنظيمات الماركسية السرية.

(٢) شعار دولة العلم والإيمان

لم تقتصر سياسة المصالحة مع التيار الدينى السياسى التى انتهجها السادات فى السنوات الثلاث الأولى على الإفراج عن الإخوان المسلمين ودعم الجماعات الإسلامية بالجامعات ولكن وجهها الآخر تمثل فى رفع السادات لشعارات وعبارات ذات مضمون دينى بدءاً من إطلاق لقب "الرئيس المؤمن"، إلى شعار "دولة العلم والإيمان" فضلاً عن التأكيد على الرموز والقيم الدينية فى مخاطبته للجماهير.

وقد حاول السادات فى بداية دعوته لدولة "العلم والإيمان" التأكيد على عدم

تعارض هذه الدعوة مع خط سلفه: (اليوم وقد حدثتكم منذ بضعة أيام عن بناء دولتنا الجديدة التى كان يحلم بها جمال)(٨١) لقد سعى السادات من خلال هذه الإشارات إلى تدعيم دعوته الجديدة حيث لم يكن قد تخلى بعد عن الاستناد إلى الشرعية الناصرية رغم أن التوجه الرئيسى كان يتجه إلى بناء شرعية مستقلة بشكل تدريجى، خاصة مع الإعداد لاستخدام هذه الدعوة بشكل مختلف للتمهيد لحرب ١٩٧٣.

وقد أوقع ذلك السادات فى كثير من المواقف المتناقضة، فقد أشار فى إحدى خطبه السياسية إلى (أن الإيمان وحده لا يكفى، لأن لدى عدونا من مستحدثات العصر ما يستطيع أن يكسب به جولة وجولة إذا لم نتسلح بالسلاح الذى يتسلحون به)(٨٢)، ثم عاد فى مناسبة أخرى للتأكيد على (أن القوة الحقيقة ليست قوة السلاح وإنما هى قوة الإيمان، قوة الفرد وقوة الرسالة والإيمان بالعقيدة والإيمان بالمبدأ)(٨٣)، ويستطرد (.. لن تنال منا أمريكا ولا إسرائيل قد يكون لديهم من السلاح الشئ الحديث ونحن نستورد أيضاً الشئ الحديث ولكن الأمر فى أساسه ليس أمر السلاح وإنما هو أمر الفرد المؤمن نحن نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى معنا نحن نؤمن بأن الحق معنا نحن نؤمن كما قال الله سبحانه وتعالى أننا خير أمة أخرجت للناس، نحن نؤمن بما أوصانا به الله سبحانه وتعالى فى كتابه (وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظٍ عظيم)(٨٤).

وقد استخدم السادات هذه الدعوة للتعبئة السياسية استعداداً للحرب والتخفيف من عبء الضغط الجماهيرى فى هذه المرحلة (علينا أن نقف قليلاً نتأمل، الفترة التى نعيشها اليوم فترة امتحان رهيب امتحان أول ما يكون لإيماننا فقد حملنا الأمة، أمانة الرسالة المحمدية.. إنهم يريدون أن يزلزلوا إيماننا.. حرب نفسية علينا). ويلح السادات على ضرورة تحمل الشعب معاناة الإعداد للمعركة مع إسرائيل بالتأكيد على القيم الإيمانية مثل قوله: (سنصبر صبر المؤمن القوى وليس المؤمن الضعيف، ولقد أرسل الله سبحانه وتعالى لنا العلامات فى السنوات الماضية بارك الله لنا فى محاصيلنا كما لم يحدث منذ ثلاثين عاماً)(٨٥)، ويضفى السادات طابعاً دينياً على هذا

الصراع ويبرر قصة التفاوض مع إسرائيل بأسباب دينية اقتداء بالرسول، (هذا ما فعله رسولنا (في إشارة لرفضه التفاوض مع اليهود).. لن نفاوضهم مفاوضة مباشرة.. نحن نعرف تاريخنا ونحن نعرف تاريخهم، قوم جبلوا على الخيانة.. في هذا العام أعاهدكم أن نحتفل في الذكرى المقبلة إن شاء الله ليس فقط بتحرير أرضنا، وإنما بقهر ذلك الغزو الإسرائيلي والعربدة لكي يعودوا مرة أخرى كما قال لنا كتابنا "كتبت عليهم الذلة والمسكنة"، لن نتنازل عن هذا)(٨٦)، وفي موضع آخر يشير (اليوم علينا أن نواجه هذه الغزوة الشرسة غزوة الصهيونية مع الاستعمار لأنها لا تستهدف عقيدتنا وحدها وإنما تستهدف أرضنا ومصيرنا وحياة أجيالنا المقبلة وأن تسيطر على كل شئ)*.

وقد جاءت حرب أكتوبر ١٩٧٣ تتويجاً لهذا التوجه السياسي المعتمد على التبرير الديني حيث كانت الرموز المستخدمة لوصف المعركة تجعلها حرباً من "حروب المسلمين" قامت في رمضان وأطلق على عملية العبور عملية "بدر"، وكانت هذه المعركة بما صاحبها من تعبئة سياسية دينية كفيلة بامتصاص التوترات والاضطرابات التي كان يعاني منها النظام في ذلك الوقت.

وقد كانت نفس السياسة التي انتهجها السادات في هذه الفترة الأولى من الحكم، هي عماده أيضاً في تحديد سياسته الخارجية خاصة على المستوى العربي والإسلامي وقد حرص السادات على إعادة تشكيل دور مصر باعتبارها رائدة للعالم العربي والإسلامي من منطلق ديني أيضاً، وقدمت مصر باعتبارها حامية الإسلام ومقدساته وثرواته. ففي إحدى خطبة يشير السادات (مصر هي مصر.. ستحفظ الأمانة وستؤدي الأمانة بمشيئة الله على هذه الأرض، كان الصمود دائماً من أجل الدفاع عن الإسلام ومقدسات الإسلام وستظل بعون الله وبمشيئته هذه الأرض قلعة متينة للدفاع عن مقدسات الإسلام وعن تراث الإسلام، مهما كانت المعارك ومهما كانت شراستها وضراوتها)(٨٧). ومن هنا يؤكد السادات على أهمية دور مصر باعتبارها تمثل بؤرة العالم العربي (ليس عجباً أن يشهد التاريخ بأن سلام المنطقة كله مرهون

بسلام مصر وأن قلاقل المنطقة كلها أصداء لقلاقل مصر)(٨٨).

وفى "البحث عن الذات" يبرر السادات تحركه نحو العالم العربى بقوله (كانت التركة التى ورثتها عن عبد الناصر فى حالة يرثى لها.. فمن الناحية السياسية وجدت أن علاقتنا مقطوعة مع جميع أنحاء العالم ماعدا الاتحاد السوفيتى، وفى العالم العربى ساد ما نادى به عبد الناصر وسمى بالتقدمية والرجعية وبناء على هذا التقسيم التعسفى كان يقيم أو لا يقيم علاقاته بدول الأمة العربية)(٨٩).

إن هذه العبارة تلخص جوهر التوجه لبلورة سياسية جديدة تجاه العالم العربى والإسلامى، تقوم على منهج مخالف لسياسة سلفة خاصة تجاه الدول التى وصفت "بالرجعية" من قبل النظام فى عهد عبد الناصر وعلى رأسها الدول الخليجية(*).

ومن هنا كان المنطلق الإسلامى لدى السادات ملائماً لإجراء مصالحة مع هذه الدول وتحييدها. وقد شهدت هذه الفترة – اتساقاً مع هذا النهج – اهتماماً ملحوظاً من قبل النظام للوجود المصرى فى المؤتمرات الإسلامية وتأكيد دور مصر فى هذا المجال(**).

وكما سعى النظام فى عهد عبد الناصر للهيمنة على المؤسسة الدينية وخاصة الأزهر لتبرير سياسته، فقد عمل السادات على استقطاب نفس المؤسسة وعلمائها وان *اختلف الهدف السياسى لاختلاف التوجهات الرئيسية لكل من ناصر والسادات*، فعن دور الأزهر الذى أراد السادات الاستعانة به لإضفاء شرعية على توجهاته السياسية تحت شعار "دولة العلم والإيمان"، يشير فى إحدى خطبه التى وجه فيها كلمة إلى علماء الأزهر (أريد أن أقول لكم وانتم أعلم منى بقوله: «إنَّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان» علينا أمانة وتبعات فى بناء دولة العلم والإيمان)(٩٠).

واحتل الأزهر مكانة ملحوظة فى خطب السادات وأحاديثه الموجهة للمؤتمرات

الإسلامية على وجه خاص دعماً لسياساته فى هذا المجال، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف من الأزهر وبدوره كان يعكس فى النهاية نوعاً من التوازن السياسى لتوظيف هذه المؤسسة بما يخدم أهداف النظام، ولكنه لم يكن ليسمح للمؤسسة الدينية بتحقيق نوع من الاستقلالية كما أنه فى المقابل لم يكن ليعطيها الفرصة لمهاجمة الحكم بالبعد عن الدين أو الاتجاه نحو "العلمانية" وربما كانت دعوة "دولة العلم والإيمان" هى أبرز تعبير عن هذه السياسة التى تقوم على المزواجة بين مصدرين مختلفين للشرعية وربما متناقضين.

(٣) قانون الوحدة الوطنية (١٩٧٢) ودلالاته السياسية

لعل من أهم التغييرات التى شهدتها تلك الفترة الأولى من حكم السادات – هو إصدار قانون الوحدة الوطنية رقم ٣٤ لسنة ١٩٧٢ الذى جاء مكملاً للسياق العام الذى تحرك من خلاله السادات، إذ كان الوجه المقابل لتوجهه الجديد الذى حمل بعداً دينياً ليس فقط بالدعوة إلى دولة العلم والإيمان والاهتمام بإحياء الرموز الدينية الرسمية والشعبية وإنما – وهو الأهم – التغيير الدستورى الذى تم فى ١٩٧١ حاملاً تحديداً واضحاً– لموقع الدين فى صنع السياسة من خلال الدستور الجديد. ورغم أن هذه الفترة ١٩٧٠/١٩٧٢ لم تشهد سوى بعض الحوادث الفردية(*) التى يمكن إدراجها تحت اسم "الفتنة الطائفية" إلا أنه يبدو أن القانون جاء ليعبر عن قلق مبكر لدى السادات بسبب التغيرات السابقة الذكر والتى كانت تحمل فى طياتها نذر تهديد للتعايش التاريخى فى مصر بين المسلمين والمسيحيين. ولسبب آخر يتعلق بشخصية البابا الجديد الذى تم تعيينه فى نوفمبر ١٩٧١. فكما يصفه محمد حسنين هيكل فى خريف الغضب (كان شاباً متعلماً، كاتباً، وخطيباً.. ذا شخصية قوية تحمل الكثير من صفات الزعامة). وقد بدأ عهده بنشاط واسع ودعا لتطوير الكلية الاكليركية، واستعادة كنيسة الأسكندرية لمنزلتها العالمية[٩١]. وربما سببت هذه الشخصية قلقاً سياسياً عند الرئيس خاصة وأنها أثارت قضية التغيير الدستورى فى أحد البيانات الصادرة عن المؤتمر القبطى فى ذلك الوقت الذى جاء فيه: (أنه مادام الأمر متعلقاً بتطبيق

الأحكام الواردة فى القرآن والسنة فلا يتأتى أن يلزم بهذا التطبيق إلا المسلمون وأن إلزام غير المسلمين لعقيدة الإسلام تتعارض مع أقدس حقوق الإنسان، وأولى حريات المواطن المصرى فى الدستور الدائم، وهى حرية العقيدة)[٩٢].

وبالتالى كان إصدار قانون الوحدة الوطنية فى أغسطس ١٩٧٢ والذى نصت المادة الأولى منه على: (أن حماية الوحدة الوطنية واجب كل مواطن، وعلى جميع مؤسسات الدولة والمنظمات الجماهيرية العمل على دعمها وصيانتها ويقصد بالوحدة الوطنية فى تطبيق أحكام هذا القانون الوحدة القائمة على احترام نظام الدولة والمقومات الأساسية من المجتمع كما حددها الدستور) واشتمل القانون على عدد من العقوبات لمن يخل بالوحدة الوطنية.

ولكن على الرغم من صدور هذا القانون فلم تمض عدة شهور حتى تصاعدت الأحداث المهددة للوحدة الوطنية والتى كانت بدايتها ما وقع فى نوفمبر من نفس العام وعرف بحادث الخانكة والذى تم فيه حرق كنيسة الخانكة وتم تشكيل لجنة للبحث عن أسباب هذا الحادث فى ذلك الوقت برئاسة الدكتور جمال العطيفى[٩٣].

وبعبارة أخرى فإن القانون الذى أصدرته الدولة درءا لهذا الخطر لم يمنع وقوع هذه الحوداث بل وتصاعدها بعد ذلك، كما عكست هذه التطورات إخفاق النظام فى تقييم حجم الانعكاسات السياسية والاجتماعية والطائفية لتوجهاته السياسية "الدينية"، كذلك فإن الأسلوب الذى عولجت به هذه الحوادث عكس نفس الاخفاق، حيث مال إلى التقليل من أهمية هذه الحوادث وخطورتها على وحدة المجتمع، فبعد عام من وقوعها أعلن السادات فى خطاب له (أنه قد حدثت فتنة طائفية ولكنى صفيتها)[٩٤].

كما حاول فى المقابل، أن يعزو الأمر إلى العوامل الخارجية قائلاً: (هناك وثائق شاهدها شيخ الأزهر، وبابا الأقباط وهى تؤكد أن مخططها وضع فى أمريكا وكندا بالذات وأن الطائفية فى مصر دائماً أمر مفتعل لأنها ليست من أصالتنا فى شئ)[٩٥].

وألح السادات، فى مواجهته للظاهرة، على البعد التاريخى فى تآلف المسلمين والأقباط فى مصر: (لقد واجهنا ما يمكن أن أسميه نوعاً من الردة عن قيم تمسكنا بها فى تاريخنا الطويل العريق. إن هذا الوطن كان وما يزال وسوف يظل عمره كله مؤمناً برسالات السماء، ولقد كان هذا الوطن دائماً قلعة من القلاع الحصينة فى الدفاع عن الدين قبل الإسلام وبعده بل أن الدين لديه كان فى عصور طويلة وعاء للوطنية ذاتها)(٩٦).

وقد قام هذا الإدراك على تغييب الأسباب والمتغيرات السياسية والاجتماعية التى كانت سبباً فى تغذية عوامل التوتر والصراع المستند على أسس دينية فى المجتمع، كما أنه قدم أسباباً تاريخية لنفى هذا الصراع من منظور ثابت يتنافى مع منطق التغيير الذى تعرفه جميع الظواهر السياسية أو الاجتماعية، ومن هنا اتسمت معالجة النظام للمسألة "الطائفية" بالسلبية والقصور حيث عادت للظهور بشكل أكثر حدة فى أواخر السبعينيات.

ثالثاً: موقع الشرعية الدينية فى توجهات النظام وانعكاساتها على الموقف من المعارضة الإسلامية: مقارنة بين عهدى عبد الناصر والسادات

إذا كانت هذه المرحلة الأولى من عهد السادات (١٩٧٠ - ١٩٧٣) قد حملت البذور الجنينية للتحولات السياسية والاجتماعية الهامة التى شهدها النظام فى الفترة اللاحقة، فقد حملت أيضاً مؤشراً على طبيعة التوجه السياسى المصطبغ بالدين، والذى أثر بشكل ملحوظ على كثير من سياسات النظام فى السنوات اللاحقة.

وقبل الانتقال إلى تحليل هذه السياسات وانعكاساتها على المجتمع المصرى خلال هذه الحقبة، تجدر الإشارة إلى ملاحظتين أساسيتين:

الأولى، إن تحليل سياسات النظام فى عهد السادات تجاه القوى الإسلامية

سواء استخدمت كمصدر تأييد للنظام أو كانت فى موقع المعارضة، لا يمكن أن يتم بمعزل عن الخصائص العامة التى ميزت النظام السياسى فى مصر منذ ١٩٥٢، صحيح أن الحقبة الناصرية عبرت عن رؤية ومنهج وفلسفة مغايرة لتلك التى عبرت عنها حقبة السادات بسبب اختلاف طبيعة المرحلة التاريخية والتحديات الداخلية والخارجية، إلا أنه تبقى هناك مساحة مشتركة بين كل من الرئيسين (عبد الناصر والسادات) فيما يتعلق بالشرعية السياسية والاجتماعية التى عبرا عنها والتى حددت طبيعة الحكم، فقد كانا من أبناء جيل واحد. وانحدرا من نفس الطبقة الاجتماعية وضمهما معاً مجلس قيادة الثورة كما كان السادات من النخبة الحاكمة طوال عهد عبد الناصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠). الأخرى، تتعلق بطبيعة الأيديولوچية العامة لنظام ثورة يوليو والتى اتخذت طابعاً شعبوياً جعلها ترتكز على أكثر من رافد فكرى وكان الدين هو أحد روافدها الأساسية، إذ شكلت هذه الأيديولوچية بطابعها "الشعبوى" "هجينا" للعديد من الرؤى والأفكار المختلفة بل والمتناقضة فى كثير من الأحيان. ومن هنا فإن الاعتماد على الدين كأحد ركائز هذه الأيديولوچية، رغم اتخاذه أبعاداً مختلفة فى عهد السادات بسبب العوامل الذاتية التى حددت إدراك الحاكم واختياراته فى كل من العهدين - لم يشكل انقطاعاً مع الأيديولوچية العامة التى عبر عنها نظام الثورة بشكل عام.

وفى ضوء هاتين الملاحظتين يمكن استخلاص ملامح موقف النظام من العامل الدينى منذ ١٩٥٢ - أى منذ قيام الثورة، وحتى ١٩٧٣ الفترة الأولى من عهد السادات.

فقد مثل الدين أحد الروافد الأساسية للشرعية فى الفترة الأولى من حكم النظام الثورى (١٩٥٢ - ١٩٦٠) وإن اتخذ بعدين أساسيين: البعد الأول، هو الاعتماد على القوى الدينية فى الصراع السياسى لتثبيت السلطة وتدعيم الحكم فى هذه الفترة المبكرة من قيام الثورة، وكان أبرز مظاهره هو التحالف الذى نشأ بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين. أما البعد الآخر، فقد تمثل فى الاعتماد على الدين كأحد روافد الشرعية السياسية للنظام واستخدمه فى التعبئة

السياسية للجماهير كما تمثل فى الحرص على إحياء المناسبات الدينية واستخدام الرموز الدينية فى حالات التعبئة العامة كما فى حرب ١٩٥٦ (٩٧). وقد عكست هذه الفترة قدرة عالية من عبد الناصر على التحكم فى العامل الدينى، وتوجيهه بما يخدم الأهداف العامة للنظام لعدة أسباب ربما يأتى فى مقدمتها ما تمتعت به القيادة الناصرية من جماهيرية عالية فضلاً عن ارتفاع أداء النظام فى هذه الفترة سواء على المستوى الداخلى أو الإقليمى (فترة الزخم الثورى) حيث شهدت نفس الفترة مداً إقليمياً هاماً لدور مصر من خلال رفع دعوة "القومية العربية".

ورغم ما شهدته الفترة اللاحقة منذ بداية الستينيات إلى ١٩٦٧ (وهى النقطة الفاصلة فى أداء النظام الناصرى) من تحول هام على صعيد التوجه الأيديولوجى للنظام نحو الاشتراكية واتخاذ عدد من الإجراءات المؤيدة لهذا التوجه إلا أن هذه الفترة عرفت أيضاً استخداماً عالياً من جانب الرئيس والنخبة السياسية للدين في تبرير توجهاتها الجديدة نحو الاشتراكية، ولكن اتساع المساحة التى احتلها العنصر الدينى فى الحقبة الناصرية يبرز أكثر فى المرحلة الأخيرة منها أى بعد هزيمة ١٩٦٧، والتى عكست انكساراً داخلياً وخارجياً للنظام، واهتزازاً فى شرعيته، وبدا ذلك فى لغة الخطاب السياسى والتى بررت الهزيمة بأشكال قدرية فضلاً عن استعانتها بالرموز الدينية فى تعبئة الجيش لتجاوز الهزيمة). ويقيم د. حسن حنفى هذه الحقبة فيما يتعلق باستخدامها للعامل الدينى فى السياسة بقوله (فى هذه الفترة من ١٩٥٢ - ١٩٧٠، كانت هناك حملات دينية شبه منظمة تهدف فى النهاية إلى استخدام الدين بشكل يصبغ على القيادة السياسية الصفة الشرعية، واستمرت الحملات بشكل مكثف بعد الهزيمة فى ١٩٦٧، فلقد تحولت المعركة من جيش مقاتل إلى دولة تدعم المعركة بعنصر مهم من عناصر تكوينها وهو الدين والإيمان)(٩٨).

وتجدر الإشارة - فى مجال تقييم الحقبة الناصرية فى تعاملها السياسى مع العامل الدينى إلى عدد من الملاحظات:

(١) إن التعامل السياسى مع هذا العامل سواء على المستوى الأيديولوچى أو مستوى

السياسات قد تم بشكل انتقائى بما يخدم أهداف النظام.

(٢) إن قدرة النظام ونجاحه فى التحكم فى علاقة الدين بالسياسة ظلت مرهونة بأداء النظام داخلياً وخارجياً أى كلما كان الأداء عالياً زادت قدرته ليس فقط على التحكم فى هذا العامل وإنما فى صياغة طبيعة العلاقة التى تربط بين الدين والسياسة.

(٣) إن سياسة النظام فى هذا المجال اعتمدت على آليتين أساسيتين: الأولى، هى عدم السماح ببروز أية قوى سياسية إسلامية معارضة تنازع النظام هذه الشرعية السياسية الدينية وهو ما يفسر الصدام مع الإخوان ١٩٥٤ و ١٩٦٥، الذين شكلوا أهم قوى سياسية دينية معارضة، حيث لم يدر الصراع على أرضية فكرية بقدر ما حددته طبيعة الصراع السياسى على السلطة. والأخرى، تتمثل فى السعى للسيطرة على المؤسسة الدينية كما حدث فى الستينيات بعد الإصلاحات التى أدخلها النظام على الأزهر فضلاً عن الإجراءات الأخرى الخاصة بالنواحى القضائية فى مجال الأحوال الشخصية وإلغاء المحاكم الملِّية، وقد عكست هذه الآلية قدرة عالية من النظام على تطويع هذه المؤسسات وإخضاعها لهيمنة الدولة.

(٤) إن النظام الناصرى لم يعكس منذ البداية توجهاً أيديولوجياً متماسكاً ولا تحديداً صريحاً لموقع الدين من الحياة السياسية وهو ما أكسبه مرونة عالية فى تبديل وتغيير موقعه فى الأيديولوجية العامة للنظام، فقد كانت هذه الأيديولوجية خليطاً من الأفكار التى عبرت عنها الأحزاب والتنظيمات السياسية الرافضة التى لم تكن جزءاً من السلطة فى العهد الملكى، وتمثلت هذه الروافد فى حركة مصر الفتاة، الإخوان المسلمين، الحزب الوطنى القديم، الطليعة الوفدية، الفكر الماركسى. وكانت مجموعة الضباط الأحرار التى انتمى إليها عبد الناصر، هى خليط من المتأثرين بهذه الأدبيات، والمتأمل لكل التوجهات الرئيسية للحقبة الناصرية يمكنه أن يجد البذور الجنينية لكل توجه فى واحد أو أكثر من هذه الروافد الفكرية التى ازدهرت

فى الأربعينيات وأوائل الخمسينيات(٩٩). والتى شكل منها النظام فلسفته العامة بعد الثورة.

(٥) إن الحقبة الناصرية فى صياغتها للعلاقة بين الدين والسياسة لم تكن فى تقييمها النهائى تعكس توجهاً علمانياً - رغم إقدامها على تطوير وإصلاح أعرق مؤسسة دينية، أى الأزهر، ورغم صدامها وقمعها للقوى السياسية الدينية التى شكلتها جماعة الإخوان المسلمين - بقدر ما عكست هيمنة أكبر للدولة وسيطرة على العامل الدينى سواء فى شكله الرسمى أو غير الرسمى وإن كانت هذه الهيمنة أخذت تضعف بانكسار النظام بعد هزيمة ١٩٦٧.

ولم يشكل عهد السادات الذى بدأ فى أكتوبر ١٩٧٠ انقطاعاً عن التركيبة الفكرية التى عبرت عنها النخبة السياسية لثورة يوليو، ولا عن طبيعة النظام السياسى الذى أقامته. فقد كان السادات جزءاً من هذه النخبة، وتأثر بنفس الروافد الفكرية التى تأثر بها عبد الناصر، وإن كان الفارق الرئيسى يكمن فى البعد الزمنى الذى فصل بين عهدى كل منهما، والذى أضعف كثيراً من النزعة الثورية التى اتسمت بها المبادئ والأفكار التى أعلنتها الحقبة الناصرية والتى كانت نتاجاً طبيعياً لمرحلة التحرر الوطنى واللحظة التاريخية التى قامت فيها الثورة. وعلى العكس فقد أظهر السادات انحيازاً للأفكار والاتجاهات الأكثر محافظة حيث تولى الحكم فى ظروف تاريخية مغايرة، وبعد مرور ما يقرب من ثمانية عشر عاماً على قيام ثورة يوليو كانت النزعة الثورية منها قد خفتت وتعرضت أغلب أفكارها للتعثر أثناء التطبيق والممارسة(١٠٠). بل إن الشرعية "الثورية" للنظام قد تعرضت نفسها للاهتزاز بعد ١٩٦٧.

وإذا كانت هذه العوامل قد غلبت فى النهاية النزعة المحافظة للسادات بما حملته من مبادئ وأفكار تميل للاعتماد على الرافد الدينى، فإن طبيعة الصراع السياسى الذى خاضه السادات فى بداية عهده قد لعب دوراً آخر فى تغذية نفس النزعة، حيث دار هذا الصراع بين أبناء نخبة سياسية واحدة مما جعله يتخذ أبعاداً حادة استلزمت تغييراً فى طبيعة التحالفات السياسية للنظام فى العهد الجديد، وفى مصادر شرعيته،

وفى كل الأحوال كان الرافد الدينى فى التوجهات السياسية للنظام، والتعاون مع القوى السياسية الإسلامية إحدى الأدوات الهامة لإدارة هذا الصراع.

ورغم أن العهدين (أى عهدى عبد الناصر والسادات) قد بدءا بالتعاون مع نفس القوى السياسية - ممثلة فى الإخوان المسلمين - كجزء من مقتضيات الصراع على تثبيت السلطة فى الحالتين، إلا أن طبيعة القوى السياسية التى شكلت طرفاً أساسياً فى الصراع اختلفت. فتحالف قادة الثورة مع الإخوان فى البداية كان فى جزء منه موجهاً ضد القوى التى شكلت "عدواً مشتركاً" لهما ممثلة فى حزب الوفد. فى حين أن مصالحة السادات مع نفس القوى كانت موجهة إلى أحد أجنحة النخبة الحاكمة، وربما فى ذلك بعض التفسير للشوط الأبعد الذى قطعه السادات فى تصالحه ليس فقط مع القوى السياسية الإسلامية ممثلة فى الإخوان، وإنما فى إبراز الرافد الإسلامى فى توجهه "السياسى"، وهو ما تمثل فى اعتبار "الشريعة الإسلامية" مصدراً رئيسياً للتشريع فى دستور ١٩٧١، وربما يساهم فى تفسير هذا التوجه أيضاً الطبيعة القلقة التى اتسمت بها هذه المرحلة بصفتها مرحلة تكريس للسلطة وللشرعية الجديدة.

ورغم أهمية هذا التوجه الذى تبناه السادات منذ بداية عهده، والذى استمر بعد ذلك طوال فترة حكمه إلا أنه من الصعب القول بأنه عبر عن تبنى أيديولوجية متماسكة بديلة لأيديولوجية النظام منذ ١٩٥٢، إذ ظلت هذه الأيديولوجية يحكمها الطابع العملى الذى يسمح لها بالتبدل وفق تغيير معطيات الواقع الداخلى والخارجى من ناحية، ووفق الإدراك الذاتى للرئيس من ناحية أخرى. ولعل هذا ما أوقع النظام فى عهد السادات فى الكثير من التناقضات خاصة على مستوى التعامل مع القوى السياسية الإسلامية.

الفصل الثالث

التحولات السياسية فى حقبة السبعينيات وانعكاساتها على دور القوى المعارضة

يتعرض هذا الفصل للتغيرات التى حدثت فى مرحلة ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣. حيث شهدت هذه الفترة تحولات هامة على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والخارجية، ويعتبر عام ١٩٧٤ نقطة تحول فى المنطلقات الرئيسية للنظام. فشهد بداية إرساء سياسة الانفتاح الاقتصادى التى جسدها القانون رقم ٤٣ لعام ١٩٧٤ وورقة أكتوبر، ثم صدور قانون تنظيم الأحزاب السياسية فى ١٩٧٦، وكانت هذه التحولات فى توجهاتها العريضة تعنى الانتقال من الاقتصاد الموجه إلى الاقتصاد الحر، ومن التنظيم السياسى الواحد إلى التعددية السياسية والحزبية. بعبارة أخرى أن هذه التحولات التى عرفها النظام فى حقبة السبعينيات يمكن إدراجها ضمن محاولات التحول من "السلطوية" إلى الديمقراطية "الليبرالية"، أى أنها مثلت مرحلة انتقال هامة فى حياة النظام. وقد أثر هذا الطابع الانتقالى على الكثير من مواقفه وسياساته، كما كان له أثر على حدود التحول الديمقراطى فى تلك الحقبة، فى هذا السياق يتناول الفصل ثلاث نقاط رئيسية: الأولى، هى مفاهيم التحول الديمقراطى والليبرالى. والثانية، تجربة التعددية الحزبية المقيدة. أما الثالثة، فتعالج حدود التحول الديمقراطى فى حقبة السبعينيات.

ويهدف الفصل من ذلك إلى تحديد طبيعة النظام والخصائص العامة المميزة له فى تلك الحقبة والتى تشكل مدخلاً أساسياً لتحليل سياساته تجاه قوى المعارضة السياسية بما فيها قوى المعارضة الإسلامية.

أولاً : مفاهيم الانتقال الديمقراطى والليبرالى

وفقاً لما يذكره الباحثان "أودونيل" و"شميتر"، فإن مفهوم "الانتقال" "Transition" يقصد به المرحلة الفاصلة بين نظام سياسى وآخر، وأثناء عملية الانتقال أو فى أعقابها يتم تدعيم النظام الجديد، وتنتهى هذه العملية فى اللحظة التى يجرى فيها اكتمال تأسيس النظام الجديد وعمليات الانتقال لا تحسم دائماً الشكل النهائى لنظام الحكم، فهى قد تؤدى إلى تحلل النظام السلطوى، وإقامة شكل من أشكال الديمقراطية، وقد تتم العودة إلى بعض أشكال الحكم السلطوى، وقد يظهر شكل آخر من أشكال الحكم.

ومن سمات مرحلة "الانتقال" ألا تتحدد خلالها قواعد اللعبة السياسية فهذه القواعد لا تكون فقط فى تغير مستمر، ولكنها تخضع فى العادة لتحديات قوية، ويتصارع الفاعلون ليس فقط لتحقيق مصالحهم الآنية أو مصالح القوى التى يمثلونها، ولكن أيضاً لتحديد القواعد والإجراءات التى ستتحدد بمقتضاها هوية الرابحين والخاسرين فى المستقبل(١٠١).

(١) عملية التحول الليبرالى Liberalization

يقصد بالتحول الليبرالى عملية إعادة تحديد ومنح الحقوق بما يترتب عليها من نتائج مقصودة وغير مقصودة. وينطوى التحول الليبرالى على تفعيل بعض الحقوق التى تحمى كلا من الأفراد والجماعات من أي أعمال تعسفية أو غير قانونية قد ترتكبها الدولة أو أطراف ثالثة.

وعلى مستوى الأفراد تشمل هذه الضمانات العناصر الكلاسيكية للتراث الليبرالى، مثل عدم الاعتقال بدون محاكمة، وحرمة المنازل والمراسلات الخاصة، وحق الدفاع عن النفس فى محاكمة عادلة طبقاً للقانون، وحرية التنقل والتعبير والالتماس وغيره. وعلى مستوى الجماعات تأخذ هذه الحقوق أشكالاً مثل عدم التعرض للعقاب

نتيجة للتعبير عن الاعتراض الجماعى على سياسة الحكومة وعدم التعرض للرقابة على وسائل الاتصالات وحرية الالتقاء الطوعى... الخ.

ومع التسليم بأن هذه المجموعة من الضمانات ربما لا يجرى مراعاتها بشكل تام وغير مشروط من قبل السلطات العامة، وأن مضمونها قد يتغير بمرور الوقت، إلا أن مراعاة هذه الأسس ولو بشكل متفرق أو متدرج يشكل نقطة انطلاق هامة، وبداية للابتعاد عن ممارسات الأنظمة السلطوية.

وعادة ما تتم هذه التطورات بشكل متداع وتراكمى، عندما يبدأ بعض الفاعلين فى ممارسة هذه الحقوق بشكل عام دون التعرض للعقاب مثلما يكون الحال فى أوج النظام السلطوى، وبالرغم من أنه ليس هناك تسلسل منطقى لبروز أو ظهور مجالات النشاط وممارسة الحقوق الليبرالية، إلا أن استعادة بعض الحقوق الفردية قد يسبق منح ضمانات للعمل الجماعى، فضلاً عن أن التقدم فى هذه المجالات يمكن أن يتعرض لانتكاسات، وإحدى سمات هذه المرحلة المبكرة من الانتقال هو اعتمادها على السلطة الحكومية التى تظل قسرية ومتقلبة، ومع ذلك فإذا لم تكن السياسات الليبرالية مهددة للنظام (الحاكم) بشكل حاد فإنها تميل إلى التراكم وتقل بذلك إمكانيات إلغائها المحتمل.

(٢) التحول الديمقراطى Democratization:

المبدأ الأساسى فى الديمقراطية هو "المواطنة" ويعنى حق المعاملة بالمثل من قبل الآخرين فيما يتعلق بتبنى الخيارات الجماعية وواجب من يقومون بتنفيذ هذه الخيارات بالخضوع فى المقابل للمحاسبة وإمكانية الوصول إليهم من قبل جميع أفراد المجتمع، ويفرض هذا المبدأ تبعات أو واجبات على المحكومين تتمثل فى احترام شرعية الخيارات التى يسفر عنها الحوار العام، كما يوفر هذا المبدأ حقوقاً للحكام للتصرف كسلطة واستخدام الإكراه - العنف - إذا مادعت الضرورة لتعزيز فعالية هذه الخيارات ولحماية الدولة من الأخطار التى تهدد استمراريتها، وهناك عدد كبير ومتنوع من

القوانين والقواعد والإجراءات للمشاركة التى تجسد مبدأ المواطنة.

وقد تباينت عبر الزمن وفى إطار النظم السياسية المختلفة المؤسسات المرتبطة بالديمقراطية فليس هناك مجموعة واحدة من المؤسسات أو القواعد المحددة التى تحدد بذاتها الديمقراطية بما فى ذلك العناصر البارزة منها مثل مبدأ "الأغلبية"، والتمثيل الجغرافى وسيادة السلطة التشريعية، أو مسئولية المنتخبين شعبياً، بل أن هناك العديد من المؤسسات التى ينظر إليها الآن بأنها "ديمقراطية" كانت قد تأسست فى البداية لأغراض مغايرة تماماً، وجرى استيعابها فيما بعد، بما فى ذلك البرلمانات والأحزاب وجماعات المصالح وما شابه، وبالرغم من أن الشكل المحدد الذى تأخذه الديمقراطية فى بلد ما يظل مسألة مرتبطة بظروفه وسماته، إلا أنه استناداً إلى وجود "نماذج" بارزة وانتشارها عالمياً يمكن القول أن هناك حداً أدنى من الإجراءات أو المؤسسات التى ينبغى أن يقبلها الأطراف المعنيون كعناصر ضرورية للديمقراطية السياسية ويشهد العالم المعاصر الآن إجماعاً على مجموعة من العناصر وهى: الاقتراع السرى، والمشاركة الشعبية، والانتخابات المنظمة، والتنافس الحزبى، والإقرار بحق التجمع ومحاسبة المسئولين التنفيذيين.

وهكذا فإن التحول الديمقراطى يعنى العملية التى يجرى بموجبها تطبيق قواعد وإجراءات المواطنة على المؤسسات السياسية التى كانت محكومة بمبادئ أخرى، أو توسيع هذه القواعد والإجراءات لتشمل أشخاصاً لم يتسن لهم التمتع بها سابقاً (مثل من لا يدفعون الضرائب والأميين، والنساء، والشباب والأقليات العرقية) أو بسط هذه القواعد والإجراءات لتغطى موضوعات ومؤسسات لم تخضع من قبل لمشاركة المواطنين (كأجهزة الدولة، والمؤسسات العسكرية، والمنظمات الحزبية، جماعات المصالح)، وكما هو الحال فى التحول الليبرالى ليس هناك ترتيب منطقى لهذه العمليات فضلاً عن حقيقة أن التحول الديمقراطى قابل للانتكاس(١٠٢).

(٣) التفاعل بين التحول الليبرالى والتحول الديمقراطى

ليس التحول الليبرالى والتحول الديمقراطى مترادفين، وذلك على الرغم من وجود علاقة وثيقة بينهما، فبدون ضمانات لحرية الفرد وحرية الجماعة أى بدون التحول الليبرالى، فإنه لا يمكن ضمان تحقيق التحول الديمقراطى. ومن ناحية أخرى، وبدون حرية الانتخابات والمحاسبة السياسية (أى التحول الديمقراطى) قد يكون من السهل استغلال واختزال التحول الليبرالى طبقاً لأهواء شاغلى السلطة ومع ذلك وأثناء عملية الانتقال قد لا يحدث الاثنان (أى التحول الليبرالى والتحول الديمقراطى) فى نفس الوقت، وقد يتحمل الحكام السلطويون أو حتى يشجعون التحول الليبرالى لاعتقادهم بأن إتاحة بعض المجالات للحركة أمام الفرد والجماعة، يمكن أن يخفف الضغوط على الحاكمين ويساعد على الحصول على المعلومات والدعم المطلوبين دون الحاجة إلى تغيير بنية السلطة، أى بدون أن تصبح السلطة خاضعة لمحاسبة المواطنين على ما تقوم به من أعمال وبدون إخضاع مطالبتها بالحكم لانتخابات تنافسية عادلة، وقد أشير فى بعض الأدبيات إلى مثل هذا الشكل من أشكال الحكم بتعبيرات مثل "ديمقراطية الوصاية"، أو "السلطوية الليبرالية"، وفى المقابل ومع بداية التحول الليبرالى فإن هناك احتمالاً بأن يبدى دعاته المترددون الخوف من التوسع الزائد لهذه العملية أو استثناء الموضوعات المثيرة للخلاف من الموضوعات المطروحة للتداول الجماعى، بل إنهم قد يستمرون فى التمسك بالقيود القديمة، وقد يضعون قيوداً جديدة على حريات أفراد معينين أو جماعات معينة قد ينظر إليها باعتبارها غير مهيأة بشكل كاف للتمتع بحقوق المواطنة الكاملة ويطلق على هذه الحالات تعبير "الديمقراطية المحدودة"، وبناء على هذه التمييزات يخلص "أودونيل" إلى عدة نتائج يمكن إيجازها فيما يلى[١٠٣]:

(١) أن التحول الليبرالى هو مسألة نسبية وذلك على الرغم من عدم إمكانية قياسه بمقياس واحد فى كل الحالات فقد يكون أكثر أو أقل تقدماً اعتماداً على حجم الضمانات، وعلى مدى قدرة الأفراد والجماعات على الحصول على حماية سريعة وفعالة من الانتهاكات التى قد ترتكب بحقهم.

(٢) ينطبق مبدأ التدرج على التحول الديمقراطى أيضاً وذلك رغم صعوبة تحديد القواعد والإجراءات الأكثر أو الأقل ديمقراطية بسبب عامل الزمن، وطبيعة الظروف الموضوعية التى يتم فيها التغيير وفى حالة تشكيل الديمقراطية السياسية التى تقتصر على تطبيق مبدأ المواطنة على مؤسسات الحكم العامة.

وفى هذا السياق يوجد هناك بعدان يبدوان ذا أهمية خاصة: البعد الأول، هو الشروط التى تقيد التنافس الحزبى والخيار الانتخابى - كحظر أحزاب سياسية أو اتجاهات أيديولوجية معينة، أو وضع قيود صارمة على تشكيلها أو تقييد حرية الترشيح، أو تحديد القطاعات الانتخابية أو التمثيل المميز لقطاعات أو جماعات مصالح خاصة، أو تحديد وسائل تمويل الأحزاب. أما البعد الثانى، فيتعلق بالتشكيل المحتمل لـ "مرتبة ثانية" من آليات التشاور وصنع القرار التى يقصد منها الالتفاف على النواب المنتخبين شعبياً وذلك من خلال إخراج بعض الموضوعات من نطاق صلاحياتهم.

(٣) أن التحول الليبرالى يمكن أن يوجد بدون التحول الديمقراطى، فمن الممكن منح الضمانات فى وقت يمنع فيه الأفراد والجماعات من المشاركة فى انتخابات تنافسية، ومن الوصول إلى المشاركة فى المداولات المتعلقة برسم السياسة، ومن ممارسة الحقوق التى تجعل الحكام مسئولين بشكل أكثر معقولية أمام هؤلاء الأفراد والجماعات، ويجرى تبرير ذلك فى العادة بزعم أو ادعاء أن جمهرة المواطنين "غير ناضجة" أو "غير مؤهلة" لممارسة حقوقها السياسية، وأنها بحاجة إلى تعليم قبل السماح لها بممارسة مسئوليات المواطنة الكاملة.

وكلما تقدم التحول الليبرالى كلما زادت قوة المطالبة بالتحول الديمقراطى، ومن الأمور الرئيسية المثارة فى عملية الانتقال (من التحول الليبرالى إلى التحول الديمقراطى)، هو ما إذا كانت هذه المطالب ذات درجة كافية من القوة بحيث تكفل فرض هذا الانتقال أم على العكس، أى تكون على درجة من عدم النضج والقوة، فتحدث تراجعاً سلطوياً.

(٤) وفى جميع التجارب التى مرت بمرحلة انتقالية، سبق تحقيق الديمقراطية السياسية تحول ليبرالى هام، وفى بعض الحالات كالبرتغال واليونان، كان الانتقال سريعاً لدرجة أن العمليتين كانتا تقريباً متزامنتين ولكن حتى فى هاتين الحالتين تم منح حقوق أساسية فردية وجماعية قبل الدعوة لانتخابات تنافسية وتنظيم تمثيل فعال للمصالح، وإخضاع السلطة التنفيذية للمحاسبة الشعبية، ولذلك يمكن تشخيص - على صعيد المفاهيم - عملية الانتقال هذه على أنها نوع من "التيار المزدوج" الذى تتفاعل فيه هاتان العمليتان الفرعيتان، وفى حالة تحقيق نتيجة ناجحة (أى ديمقراطية سياسية ممكنة) تصبح العمليتان مرتبطتين ببعضهما بشكل آمن.

(٥) إذا كان التحول الليبرالى هو الذى تبدأ به عملية الانتقال فإنه يبدأ فى اللحظة التى يعلن فيها الحكام السلطويون أو بعض منهم - نواياهم لتوسيع مجال الحقوق الفردية والجماعية المكفولة بشكل هام، وقبل ذلك قد تبرز درجة معينة من التحول الليبرالى الفعلى، وخاصة بالمقارنة مع "التجاوزات التعسفية" التى تميز المرحلة السلطوية.

ويثور فى هذا المجال أهمية أن تكون للتحول الليبرالى مصداقية كافية لإحداث التغيير فى استراتيجيات الفاعلين الآخرين. وقد يسمح هذا المعيار بتحديد عمليات الانتقال الناقصة التى يجرى فيها التراجع عن النوايا المعلنة بحماية بعض الحقوق من قبل من دعوا إليها أو الغائها من قبل فئات منافسة داخل النظام.

(٦) إن أحد أسس عملية الانتقال هى أنه من الممكن بل والمرغوب فيه تحقيق الديموقراطية السياسية بدون عنف منظم، أو انقطاع جذرى. ذلك أن خطر العنف والاحتجاجات المتكررة والإضرابات والمظاهرات يظل قائماً ولكن عندما يتحول العنف إلى أسلوب للعمل السياسى، أو عندما يصبح العنف واسع الانتشار ومتكرر الحدوث، تتقلص بشكل جذرى احتمالات تحقيق الديمقراطية السياسية.

وعلى ضوء هذه المحددات العامة التى تتسم بها المرحلة الانتقالية والتى تولد ضغوطاً على النظام أثناء عملية التحول من السلطوية إلى الديمقراطية يتم تحليل التحولات السياسية التى شهدها النظام السياسى المصرى فى السبعينيات وحدودها وآثارها على تغيير الخصائص العامة للنظام من ناحية، وموقع القوى السياسية المختلفة ودورها فى عملية التحول الديمقراطى من ناحية أخرى.

ثانياً: التعددية الحزبية المقيدة

مع بداية السبعينيات وتولى الرئيس السادات الحكم ارتفع شعار دولة "المؤسسات وسيادة القانون"، وهو ما كان إشارة إلى بدء تحول مؤسسى على مستوى النظام، حيث اجتمعت مجموعة من العوامل ساهمت فى دفع هذا التحول، وكان أول هذه العوامل هو اختفاء نمط "الزعامة الكاريزمية" الذى مثلته قيادة عبد الناصر فى الحقبة السابقة، وزاد من أثر هذا العامل، صراع السلطة الذى حدث فى الفترة التالية على تولى الرئيس السادات، وكان استخدام السادات لشعارى "دولة المؤسسات وسيادة القانون" هو إحدى الأدوات الرئيسية لإدارة هذا الصراع، حيث ركز انتقاداته للعهد السابق ورموزه السياسية فى عدم احترام الدستور والقواعد القانونية، وضعف المؤسسات السياسية.

كذلك ساهمت العوامل السياسية التى سادت بعد هزيمة ١٩٦٧ فى دفع النظام فى اتجاه نفس التحول المؤسسى حيث تنامت حركة سياسية فى البلاد دعت إلى توسيع قاعدة الحقوق السياسية للمواطنين وتقديم الضمانات الكافية لحرية التعبير للأفراد والجماعات، واتخذت هذه الحركة مظهراً طلابياً عبر عن نفسه فى المظاهرات التى قامت فى فبراير ١٩٦٨، وفى نوفمبر من نفس العام، ثم تبلورت فى شكل واضح فى حركة الطلبة فى يناير ١٩٧٢ التى أسفرت عن وقوع عدد من المصادمات مع قوات الأمن، كما أدت إلى تحريك عدد من النقابات المهنية تأييداً للطلبة[١٠٤].

وإلى جانب هذه العوامل المرتبطة بالتداعيات السياسية لسياسات العهد السابق،

فقد برزت عوامل أخرى خاصة بتوجهات العهد الجديد ودفعت بدورها فى اتجاه تدعيم التحول المؤسسى ولعل أبرزها سياسة الانفتاح الاقتصادى وما صاحبها من ملامح تغيير فى القاعدة الاقتصادية الاجتماعية متمثلة فى بروز دور البرجوازية الاقتصادية التى دعا بعض أجنحتها إلى الربط بين "الانفتاح" أى العودة إلى علاقات السوق، وبين الحرية السياسية، فضلاً عن التغير السياسى الخارجى للنظام وتوجهه بشكل أساسى نحو الولايات المتحدة والدول الغربية وما ارتبط به من رغبة الرئيس فى إرساء شكل من أشكال الحكم الديمقراطى.

وإذا كانت هذه بعض العوامل التى دفعت النظام إلى تغيير الإطار المؤسسى للنظام والإقرار بمبدأ التعددية الحزبية في ١٩٧٧، إلا أن مجرد إقامة المؤسسات السياسية لا يكفى وحده لاتمام عملية التحول الديموقراطى، وإنما يرتبط هذا التحول بالدرجة الأولى بفاعلية هذه المؤسسات وقدرتها على التعبير عن آراء ومصالح الفئات المختلفة، وتحقيق المشاركة السياسية، وكذلك قدرة هذه المؤسسات على التكيف مع التغيرات والتحديات التى تفرضها البيئة المحيطة، فضلاً عن استقلاليتها وتماسكها الداخلى.

كان أهم تحول على الصعيد السياسى شهده عهد السادات فى السبعينيات فى الفترة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، هو الانتقال من التنظيم السياسى الواحد إلى التعددية الحزبية. ولما كان هذا التحول يشكل مرحلة انتقال هامة فى حياة النظام، بعد إقراره لسياسة الانفتاح على الصعيد الاقتصادى فإن تحديد ملامح هذه التجربة يعطى دلالات هامة على طبيعة التحديات التى واجهتها ويقدم مدخلاً لتفسير العلاقة بين النظام من ناحية والقوى السياسية الأخرى التى أفرزتها هذه التجربة من ناحية أخرى والتى يأتى فى مقدمتها القوى الإسلامية.

بدأت ملامح التحول فى النظام بشكل تدريجى تتحدد من خلال ورقة أكتوبر فى ١٩٧٤، التى حاولت إدخال بعض التعديلات مع الإبقاء على التنظيم السياسى الواحد، فقد أكدت ورقة أكتوبر على (أن يكون التحالف إطاراً صحيحاً للوحدة الوطنية تعبر من

داخله كل قوى التحالف عن مصالحها المشروعة وعن آرائها بحيث تتضح الاتجاهات التى تحظى بتأييد الأغلبية التى يجب أن تتبناها الدولة. إن التنظيم السياسى يجب أن يكون بؤرة للحوار).

ثم تكونت "لجنة مستقبل العمل السياسى" فى يناير ١٩٧٦ لدراسة الفكرة التى طرأت فى ذلك الحين باسم "المنابر". وبعد جدال واسع ساد اتجاه لإقامة "منابر" داخل الاتحاد الاشتراكى وقرر الرئيس السادات فى مارس ١٩٧٦ السماح بقيام ثلاثة منابر لتمثيل اليمين (تنظيم الأحرار الاشتراكيين)، والوسط (تنظيم مصر العربى الاشتراكى)، واليسار (تنظيم التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى).

وخاضت هذه المنابر انتخابات مجلس الشعب فى صيف ذلك العام وفى أول اجتماع للمجلس فى ١١ نوفمبر ١٩٧٦، أعلن رئيس الجمهورية تحول التنظيمات الثلاثة إلى أحزاب، ثم صدر قانون الأحزاب السياسية فى يوليو ١٩٧٧، لأول مرة منذ إلغائها فى ١٩٥٣، ولكنه حدد شروطاً معينة يضمن من خلالها استمرار ممارسة الاتحاد الاشتراكى لرقابته على الحياة الحزبية، إذ اشترط أن يحصل أى حزب على موافقة الاتحاد الاشتراكى، وأن يضم مؤسسوه ٢٠ عضواً من البرلمان، وأن يعترف بالحل الإشتراكى، وأن تكون أهداف ومبادئ أى حزب جديد مختلفة عن الأحزاب الثلاثة الموجودة داخل الاتحاد الإشتراكى وعدم تشكيل أى حزب ينشأ على أساس الجنس أو الدين أو الاعتقاد أو التمييز الجغرافى وكانت هذه الشروط تعنى ضمناً عدم السماح للوفد والإخوان المسلمين على وجه التحديد بتكوين أحزاب سياسية(١٠٥)*.

ولا شك أنه كان لطريقة ميلاد تجربة التعددية فى ظل السادات أثر هام على مسارها فى السنوات اللاحقة، فقد ولدت الأحزاب السياسية من داخل التنظيم السياسى الواحد وبقرار من رئيس الجمهورية ومن ثم فقد افتقدت هذه الأحزاب للقاعدة الجماهيرية فضلاً عن عدم تبلور برنامج سياسى واضح لها تقوم على أساسه بسبب القيود التى وضعها قانون تنظيم الأحزاب منذ صدوره.

وكان أول الأحزاب التى نشأت بعد هذا القانون هو "حزب مصر العربى" الذى اعتبر الامتداد الطبيعى لتيار ثورة يوليو ولتنظيم الاتحاد الاشتراكى، وحزب "الأحرار الاشتراكيين" الذى لم تكن له توجهات فكرية وسياسية محددة المعالم أو تميزاً حقيقياً عن حزب مصر، خاصة وأن رئيسه كان أحد الضباط الأحرار ويدل وجود صفة (الاشتراكية) فى اسمه على صعوبة وصفه بأنه كان يمثل تياراً جديداً أو تياراً ليبرالياً، أما حزب التجمع الوحدوى الديمقراطى فقد كان يضم تيارات اليسار وإن كانت شرعيته قد استمدت أيضاً من ثورة يوليو.

وربما كانت أهم ملاحظة حول توجهات هذه الأحزاب الثلاثة هى عدم وجود تمايزات واضحة بينها فقد اتخذت كلها مواقع وسطية وانتمت إلى نخبة سياسية واحدة وحملت برامجها الكثير من عوامل التشابه والاختلاط فى هذا الوقت المبكر(١٠٦).

وشهد عام ١٩٧٨ تطورات أخرى فى الحياة الحزبية الوليدة عندما أعاد الرئيس السادات تشكيل الخريطة الحزبية. فأعلن قيام "الحزب الوطنى الديمقراطى" فى أغسطس ١٩٧٨ برئاسته مما نتج عنه اختفاء حزب مصر العربى الاشتراكى، بعد تحول غالبية أعضائه إلى الانضمام إلى الحزب الجديد. كما أعلن – فى نفس العام – عن ميلاد حزب العمل الاشتراكى فى ١١ ديسمبر ١٩٧٨ برئاسة المهندس/ ابراهيم شكرى الذى كان يشغل منصب وزير الزراعة بعد أن قدمت له كافة التسهيلات من قبل الحكومة ووقع الرئيس وأعضاء الهيئة البرلمانية على بيان تأسيس الحزب، الذى أريد له أن يشكل نوعاً من المعارضة المعتدلة التى يرضى عنها النظام. وشهدت نفس الفترة (يونيو ١٩٧٨) الإعلان عن تشكيل حزب الوفد الجديد برئاسة محمد فؤاد سراج الدين سكرتير حزب الوفد قبل ١٩٥٢.

وترجع إعادة تشكيل الخريطة الحزبية فى ١٩٧٨ إلى التحديات الهامة التى واجهها النظام فى تلك السنوات فقد شهدت توتراً فى الحياة السياسية حيث وقعت أحداث ١٨ ، ١٩ يناير ١٩٧٧* كما برزت فى هذه الأعوام ظاهرة العنف السياسى من قبل بعض الجماعات الإسلامية. وفى المقابل كان عام ١٩٧٧ هو بداية تحول جذرى

على صعيد السياسة الخارجية تمثل فى زيارة السادات إلى القدس، وما أعقبها من توقيع اتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨، ثم المعاهدة المصرية الإسرائيلية فى ١٩٧٩ والتى لاقت معارضة من قبل العديد من القوى السياسية والإسلامية وهو ما جعل كثيراً من المحللين ينظرون إلى عام ١٩٧٧ كنقطة تحول تعبر عن أزمة النظام السياسى، سواء فى أدائه الداخلى أو الخارجى.

وكان لضعف الأحزاب السياسية التى نشأت بعد الإقرار بمبدأ التعددية أثر فى الدفع نحو إعادة تشكيل الخريطة الحزبية. فى هذا الإطار تم السماح بعودة حزب الوفد إلى الحياة السياسية تحت اسم "الوفد الجديد" سعياً إلى تخفيف حدة المعارضة السياسية وخاصة الإسلامية منها إزاء السياسات والتوجهات الجديدة للنظام داخلياً وخارجياً، وكان أبرزها ما يتعلق بالسياسة الاقتصادية وتوقيع اتفاقيات الصلح مع إسرائيل(١٠٧) وفى نفس الوقت سعى السادات لتشجيع تشكيل حزب جديد يحتل موقع المعارضة – كما تصورها – متمثلاً فى حزب العمل الاشتراكى كبديل عن الدور الذى لعبته الأحزاب السابقة عليه فى الظهور (حزب الأحرار الاشتراكيين، وحزب التجمع الوطنى).

إذ لم يكن حزب الأحرار الاشتراكيين بالطريقة التى نشأ بها قادراً على تحقيق أية فعالية سياسية أو جماهيرية تتفق مع كونه حزب المعارضة الرئيسى، وكان هناك من الأسباب الموضوعية ما يبرر ضعف هذا الحزب على المستوى السياسى وأهمها عدم التماسك الأيديولوچى الذى اتسم به. فالرغبة فى أن يكون حزب الأحرار الاشتراكيين ممثلاً لليبرالية بشقيها السياسى والاقتصادى تعارضت مع المنطلق الأساسى الذى بدأ منه الحزب وهو انتسابه لثورة يوليو* وهو ما أوقعه فى تناقض كبير خاصة وأنه اتخذ فى توجهاته فى المجال الاقتصادى موقفاً مدافعاً عن الاقتصاد الحر الذى يتناقض مع الاتجاه والخط الذى سارت عليه ثورة يوليو فى هذا المجال، مما عكس ارتباكاً وتناقضاً على مستوى أيديولوچية الحزب ولذا لم يكن غريباً أن يتأثر حزب الأحرار الاشتراكيين تأثراً بالغاً بعودة حزب الوفد الجديد الممثل التقليدى للتوجه الليبرالى، والذى استقطب

العناصر الليبرالية ليس فقط من خارج الحزب وإنما من داخله سواء على مستوى الأعضاء أو المؤسسين والذين رأوا في الوفد تعبيراً أيديولوجياً متسقاً مع التوجه الليبرالى يفوق التوجه البديل لحزب الأحرار الاشتراكيين، ويضاف إلى ذلك عدم تمتع الحزب بمصداقية عالية من جراء ارتباطه فى نشأته بالسلطة السياسية وقبوله لعب دور المعارضة فى الإطار الذى رسم له منذ البداية وبدا ذلك من خلال دوره فى مجلس الشعب فى الفترة التى بدأت بقيام الأحزاب فى ١٩٧٦ وانتهت بحل مجلس الشعب فى ١٩٧٨.

أما حزب التجمع فقد كان بحكم تكوينه وتمثيله لليسار مؤهلاً لأن يتخذ موقفاً معارضاً للسياسات الداخلية والخارجية التى اتخذها السادات إذ عادى سياسة الانفتاح الاقتصادى على الصعيد الداخلى ورفض سياسات التصالح مع الغرب وتوثيق العلاقات مع الولايات المتحدة على الصعيد الخارجى وهى سياسات التحول الرئيسية التى اتسم بها عهد السادات فى هذه المرحلة، ولذلك لم يكن حزب التجمع - الذى تشكل من بعض عناصر التنظيمات الماركسية التى كانت موجودة قبل ١٩٥٢، والجناح اليسارى الناصرى وعبر اجتماعياً عن بعض فئات الطبقة الوسطى الصغيرة من أصحاب الدخول الثابتة من صغار الموظفين أو متوسطيهم ومن بعض فئات العمال - مؤهلاً للعب نفس الدور مع السلطة والذى قام به حزب الأحرار كحزب يمينى(١٠٨) وقد بدا ذلك واضحاً فى مواقف الحزب، خاصة تجاه أزمة يناير ١٩٧٧، وزيارة السادات إلى القدس فى نفس العام. وهو ما أدى إلى توتر العلاقة بين الحزب والسلطة، وهو الأمر الذى انتهى إلى تجميد نشاط الحزب.

هذه بعض الملامح العامة التى تحدد السياق السياسى والاجتماعى الذى أعاد نظام السادات فى إطاره تشكيل الخريطة الحزبية فى ١٩٧٨، ولم يقتصر الأمر على أحزاب المعارضة ممثلة فى ظهور حزب العمل الاشتراكى، وعودة حزب الوفد الجديد وإنما امتد أيضاً إلى حزب مصر العربى الاشتراكى الذى أحل السادات محله الحزب الوطنى الديمقراطى فى أغسطس ١٩٧٨.

ولم تكن أسباب إنشاء الحزب الوطنى الديموقراطى بعيدة عن نفس الأسباب السياسية والاجتماعية وعوامل التوتر التى سادت المجتمع فى عام ١٩٧٧ فضلاً عن تصاعد حدة المعارضة للسياسات الداخلية والخارجية التى اتبعها السادات، وإخفاق "حزب مصر"، فى القيام بدور فعال فى مواجهة الأزمة التى تعرض لها النظام فى السبعينيات. ولعل هذا الإخفاق كان أحد الأسباب التى دفعت السادات لتشكيل حزب جديد ليكون بديلاً عن حزب مصر. ويمكن إجمال العوامل التى وقفت وراء ميلاد الحزب الوطنى الديمقراطى فى ثلاثة: الأول، هو رغبة النظام فى التحرر من الإرث الذى حمله حزب مصر من سلبيات بعض السياسات الحكومية التى أدت إلى أحداث يناير ١٩٧٧. الثانى، هو الطابع البيروقراطى الشديد لحزب مصر والذى بدا من خلال فترة الممارسة القصيرة التى تولى فيها مسئولية العمل الحزبى حيث أن الكوادر التى تشكل منها الحزب كانت هى نفسها الكوادر التى تشكلت فى ظل الاتحاد الاشتراكى وهى بحكم تكوينها كانت تغلب عليها الصفة البيروقراطية، وتفتقد إلى الرؤية السياسية المطلوبة للعمل الحزبى، وهو ما أدركه السادات فسعى إلى ضم بعض العناصر السياسية إلى الحزب الجديد. أما العامل الثالث، فيتمثل فى رغبة الرئيس فى أن يخضع الحزب الجديد لمؤسسة الرئاسة مباشرة. صحيح أن حزب مصر لم يكن بعيداً عن هذه المؤسسة إلا أن الصلة لم تصل إلى حد التلاحم، كما كان الحال فى ظل التنظيم السياسى الواحد ممثلاً فى الاتحاد الاشتراكى، وهو الأمر الذى أدى – من وجهة نظر النظام إلى تعرضه للكثير من عوامل النقد والهجوم بلغ ذروته مع أحداث يناير، وهو ما دفع السادات إلى اتخاذ قراره بتأليف الحزب الوطنى الديمقراطى تحت رئاسته(١٠٩).

وربما يكون من المهم التوقف عند بعض الخصائص العامة للحزب الوطنى، لما لها من أثر على تشكيل مسار التجربة الحزبية التى ولدت فى السبعينيات، وعلى ملامح التعددية السياسية فى تلك الحقبة. ويأتى فى مقدمة هذه الخصائص تلك الصلة الوثيقة التى ربطت بين الحزب والسلطة ممثلة فى مؤسسة الرئاسة، وهى صلة ورثها النظام عن المرحلة السابقة للتنظيم السياسى الواحد، حيث شهدت هذه المرحلة تمركزاً للسلطة تمثل أولاً فى مجلس قيادة الثورة ثم أخذ فى الانتقال بعد أزمة مارس ١٩٥٤

إلى مؤسسة الرئاسة التى استأثرت بأهم الصلاحيات التنفيذية والتشريعية إلى جانب كونها صاحب القرار السياسى(١١٠)، وكان أهم ما ترتب على هذه السمة هو توقف الحياة الحزبية فى مصر لنحو ما يقرب من ربع قرن ليحل مكانها التنظيم السياسى الواحد، والذى بدوره تم خلقه من قبل مؤسسة الرئاسة، مما صبغ عليه طابعاً سلطوياً.

ولم تختلف هذه الصيغة السياسية جوهرياً بعد الانتقال من شكل التنظيم السياسى الواحد إلى التعددية الحزبية. فالانتقال من هيئة التحرير التى تشكلت فى ١٩٥٣ إلى صيغة الاتحاد القومى فى ١٩٥٦ انتهاء بالاتحاد الاشتراكى فى ١٩٦٢ جاء بقرار من رئيس الجمهورية فى العهد الناصرى، وكذلك فإن ميلاد الحزب الوطنى الديمقراطى فى ظل السادات سار على نفس الخطى حيث بدأ تحت اسم منبر الوسط فى نوفمبر ١٩٧٥ برئاسة محمود أبو وافية الذى كانت تربطه صلة قرابة برئيس الجمهورية، ثم تحول بعد ذلك إلى حزب مصر العربى الاشتراكى، برئاسة ممدوح سالم - رئيس الوزراء وقتئذ، وأخيراً تم التحول عنه إلى الحزب الوطنى الديمقراطى الذى رأسه السادات، وكل هذه التحولات جاءت أيضاً بقرار من رئيس الجمهورية.

هذه السمة الأساسية لهيمنة مؤسسة الرئاسة على الحزب ارتبطت بخاصية أخرى وهى سيادة الطابع البيروقراطى عليه بحكم طبيعة التكوين والنشأة، التى امتدت فى جذورها إلى تشكيلات التنظيم السياسى الواحد، صحيح أن العسكريين كانوا يمثلون الجانب الأهم فى تنظيم هيئة التحرير وانتقل الأمر إلى التكنوقراط فى الاتحاد الاشتراكى وخاصة بعد ١٩٦٧، إلا أنه فى جميع الحالات غلبت القيادات البيروقراطية على العمل الحزبى سواء كان فى صورة التنظيم الواحد أو الحزب الكبير فى ظل التعددية الحزبية(١١١)، ولم تنعكس هذه السمة على الأداء السياسى للحزب الوطنى فحسب وإنما أيضاً على الميكانيزم الداخلى له حيث أن كوادر الحزب لم تأت من قواعده وإنما كان يتم تشكيلها من خلال التعيين وهو ما جعل كثيراً من المحللين

يشيرون إلى أن حركة الحزب تأتى من أعلى إلى أسفل بالطريقة البيروقراطية التقليدية المعروفة.

ويضاف إلى هذه الخصائص سمة أخرى اتسم بها الحزب الوطنى الديمقراطى وهى إصراره على الانتساب إلى "ثورة يوليو" كأحد المصادر الرئيسية لشرعيته حيث ينص برنامجه على (أن الحزب الوطنى الديمقراطى الذى قام فى أغسطس ١٩٧٨ هو التعبير الحى عن الالتزام بتطبيق مبادئ ثورة يوليو من أجل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية وتطبيق الديمقراطية فى ظل حياة حزبية سليمة) ولا شك أن هذه الخاصية أوقعت الحزب فى كثير من التناقض حيث كان الكثير من التوجهات والسياسات الجديدة التى دافع عنها الحزب تتعارض مع المبادئ والأفكار التى تبناها النظام فى ١٩٥٢. وهو ما جعل الحزب ضعيفاً من الناحية الأيديولوچية يفتقد إلى الاتساق الفكرى والسياسى، كما يفتقد إلى بلورة نفسه كحزب جديد يتفق ومرحلة التغيير التى أعلنها السادات، وربما كان الإصرار على الاحتفاظ بشرعية "ثورة يوليو" عاملاً من وجهة نظر السادات فى ذلك الوقت، على إعطاء طابع جماهيرى للحزب(١١٢).

لا شك أن هذه الخصائص العامة التى اتسم بها الحزب الوطنى والتى حملت الكثير من إرث التنظيم السياسى الواحد قد أثرت كثيراً، على الفعالية السياسية للحزب وعلى أدائه فى ظل التجربة الحزبية الوليدة وجعلته يتسم بنفس الطابع السلطوى الذى اتسمت به التنظيمات السياسية السابقة، وكما يشير "هاينو بوش" فإنه على الرغم من التحولات الرئيسية فى توجهات نظام السادات واختلافها فى المجال السياسى والاقتصادى والاجتماعى عن توجهات الحقبة الناصرية السابقة سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى، إلا أن العامل المشترك الذى ظل باقياً ومحدداً للحقبتين الناصرية والساداتية تمثل فى درجة تمركز السلطة فى يد الرئيس ومحورية دور مؤسسه الرئاسة فى العملية السياسية(١١٣). والذى انعكس على مجمل التجربة الحزبية وجعل نظام تعدد الأحزاب مقيداً فى ظل السادات.

وعلى الرغم مما شهدته فترة السبعينيات فى إطار عملية التحول السياسى من التوسع فى إقرار بعض الحريات الفردية والجماعية، وتخفيف الرقابة على وسائل التعبير وأولها الصحافة فضلاً عن إعادة تشكيل المحاكم وإلغاء بعض إجراءات التأميم تأميناً للملكية الخاصة(١١٤) وغيرها من الإجراءات التى تعكس قدراً من الليبرالية فى توجهات النظام إلا أنها كانت بدورها ليبرالية محدودة ومقيدة بسبب الخصائص السلطوية التى تميز بها النظام، والتى أكدتها طبيعة الحزب الوطنى، ومحورية دور الرئيس فى العملية السياسية وهى خصائص حالت دون تنشيط وتقوية التنظيمات والمؤسسات السياسية اللازمة لتطور تجربة التعددية، ودفعها نحو التحول الديمقراطى.

ولا ترجع أزمة المؤسسات السياسية وعدم فعاليتها فى ظل سياسة التحول نحو التعددية إلى هذه الخصائص السلطوية وحدها، وإنما إلى ما صاحب هذه العملية من إعادة إنتاج للرموز والقيم التقليدية فى الثقافة السياسية حيث أكد السادات بشكل خاص على الرموز والقيم الدينية والأبوية التى تؤكد على معانى الطاعة والولاء، وهو ما يطلق عليه بعض المحللين السياسين إعادة التكوين التقليدى للمؤسسات السياسية Retraditionalization of Political Institutions، فضلاً عن تكريسها لعوامل "السلطة الأبوية" التى تتنافى مع أى تحول ليبرالى أو ديمقراطى حقيقى(١١٥).

ويضاف إلى ذلك محدودية التجربة الحزبية والتى عكستها طريقة الميلاد والنشأة حيث عمل النظام منذ بداية التجربة على تقييدها حتى لا تخرج عن الإطار السياسى المرسوم لها، فتم استبعاد بعض القوى السياسية منذ البداية عن حق التشكيل الحزبى ومنها تلك التى كانت قائمة قبل نظام ١٩٥٢ (الوفد) وهو ما يبرر فترة ظهوره القصيرة على الساحة السياسية فى ١٩٧٨ حينما دعت بعض الاعتبارات السياسية للنظام السماح له بالعودة ولكن سرعان ما تغلبت عوامل الصراع التاريخى بين الجانبين وتوترت العلاقة مما دعا الحزب إلى حل نفسه بعد شهور قليلة من عودته، كما حرم

النظام بعض القوى السياسية الأخرى من حق العمل الحزبى، ومنها القوى التى عارضت حركة التصحيح فى مايو ١٩٧١ (أى الناصريين)، والقوى التى اعتبرها مناهضة للأديان (الماركسيين) ثم القوى الدينية السياسية وقصد بها (الاخوان المسلمين).

ثالثاً: حدود التحول الديمقراطى فى السبعينيات

إن الشروط التى نشأت وتطورت فى ظلها الأحزاب السياسية كانت مؤشراً على ضعف الإطار المؤسسى للتجربة، وبالتالى محدودية التحول الديمقراطى فى عهد الرئيس السادات. بعبارة أخرى فإن تجربة التعدد الحزبى فى مصر (١٩٧٦ - ١٩٨١) سمحت بتحقيق قدر من الليبرالية السياسية "Liberalization" ولكنها لم تصل إلى حد التحول الديمقراطى "Democratization" وإن كانت نفس العملية الأولى ظلت مقيدة إلى حد كبير بسبب القيود المفروضة على حرية التعبير والرقابة على الصحف، إلى جانب إصدار العديد من القوانين والتشريعات المقيدة للحريات سواء على مستوى الفرد أو الجماعة.

كما اتسمت هذه الفترة باللجوء المتتالى إلى استخدام السياسات الرئاسية، مما كان سبباً فى تقوية ميكانيزمات التسلط السياسى على حساب ميكانيزمات الليبرالية السياسية، وهو الأمر الذى فرض ضغوطاً شديدة على عملية التحول الديمقراطى فى السبعينيات وتعرضها لأزمات عديدة. وذلك على النحو التالى:

(١) أزمة التعددية المقيدة

تتعلق هذه الأزمة بمفهوم التعددية السياسية وطبيعة الضوابط القانونية الحاكمة لحركة الأحزاب السياسية ومدى فاعليتها، لقد وضعت هذه الضوابط منذ بداية حكم السادات قيوداً على التوجه الفكرى والسياسى للأحزاب، سواء فيما يتعلق بالنصوص الحاكمة لتشكيل الأحزاب، وشروط تشكيلها، أو القيود المفروضة على نشاطها، حيث

وضع النظام الأهداف العامة التى يجب أن تلتزم بها كافة الأحزاب وحصر الاختلاف بينها فى مجال "الوسائل". فقد حدد مجموعة من القضايا القومية التى لا ينبغى الخلاف أو الجدل حولها باعتبارها تتعلق بالمصالح العليا للوطن وتمس أمنه، ومعنى ذلك أن سماح النظام بقيام أحزاب سياسية لم يعكس تعددية حقيقيه، لأنه قام على تصور أنه يمكن السماح بقيام أحزاب متعددة دون أن يؤدى ذلك إلى نقد جذرى، وخلاف أساسى فى الرأى مع اتجاهات الحكم، وأن الخلاف يجب أن ينحصر فى التفصيلات وفى برامج التنفيذ ولا ينصرف إلى التوجهات السياسية فى المجال الداخلى أو الخارجى، وأنه يمكن قيام الأحزاب مع استمرار أيديولوچية وممارسة "الإجماع السياسى" التى لا توجد عادة إلا فى إطار التنظيم السياسى الواحد(١١٦).

وارتبط ذلك بتضييق قنوات المشاركة السياسية من خلال القرارات والقوانين التى صدرت طوال هذه الحقبة بخصوص العمل الحزبى مثل قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ والمعدل بقانون ٣٦ لسنة ١٩٧٩، وقانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨، وهى القوانين التى تضمنت حرمان بعض القوى السياسية من ممارسة العمل الحزبى، ثم القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب. والقانون ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن إنشاء محاكم أمن الدولة والقانون رقم ١٤٨ لسنة ١٩٨٠ بشأن حرية الصحافة، بالإضافة إلى الإبقاء على بعض القوانين المقيدة للحريات السياسية الموروثة عن الحقبة السابقة(١١٧).

وهذا يعنى أن التعددية السياسية التى أرساها النظام فى عهد السادات كانت تسير جنباً إلى جنب مع الإبقاء على سيطرته ورقابته على كل مؤسسات الدولة فضلاً عن استبعادها لبعض القوى السياسية من المشاركة مما جعلها "مقيدة" إلى حد كبير أو محدودة(١١٨).

(٢) الضعف المؤسسى

لم ترتبط عملية التحول بترسيخ القيم المؤسسية أو تقوية المؤسسات، رغم

وجودها بشكل رسمى، مما أنطوى على استمرار الأزمة "المؤسسية" على كافة المستويات البرلمانية والحزبية، ومثل عائقاً حقيقياً أمام التحول نحو الديمقراطية، وقد بدت مظاهر هذه الأزمة من خلال اللجؤ المتتالى إلى السياسات الرئاسية وسيطرة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية فضلاً عن أسلوب اختيار القيادات والكوادر الحزبية والبرلمانية والنقابية والصحفية والذى تم فى أغلب الأحيان بشكل فوقى من الرئاسة(١١٩).

وارتبط هذا الضعف المؤسسى خلال السبعينيات بسيطرة الطابع الشخصى على العلاقات السياسية، حيث لعبت الروابط والصلات الشخصية دوراً مؤثراً فى العملية السياسية وبصفة خاصة فى عملية التجنيد النخبوى، وهى سمة ميزت النظام السياسى فى الستينيات، مما يعنى أنه رغم الافتراض النظرى بضرورة اختفاء هذه السمة مع التحول نحو الليبرالية، فقد استمرت فى عهد السادات مما وضع حدوداً على طبيعة وآفاق هذا التحول.

وفى هذا الإطار يمكن القول أنه رغم رفع الرئيس السادات لشعار دولة المؤسسات عقب ١٥ مايو ١٩٧١، إلا أن ذلك لم يعكس ازدياداً فى دور وأهمية المؤسسات السياسية وفعاليتها، بل ظلت السمة الغالبة هى خضوع تلك المؤسسات للسلطة التنفيذية، بل ولرئيس الجمهورية بالذات حيث اتخذت أغلب القرارات الهامة خارج إطار المؤسسات السياسية التى انحصر دورها فى إضفاء الشكل القانونى والشرعية على هذه القرارات

ويعتبر ضعف البرلمان ودوره فى عهد السادات نموذجاً هاماً على الضعف المؤسسى، حيث استمر ضعف البرلمان كمؤسسة سياسية كما كان الحال فى العهد الناصرى، وتضاءل تأثيره فى إطار النظام السياسى مقارناً بقوة السلطة التنفيذية، فعلى الرغم مما شهده هذا العهد من تزايد نسبى لدور البرلمان (الذى أصبح يسمى "مجلس الشعب" منذ ١٩٧١)، ولأدائه فى المجالين التشريعى والرقابى، إلا أنه ظل ضعيفاً أمام السلطة التنفيذية من الناحية الواقعية، حيث أقر دستور ١٩٧١

بمسئولية الوزارة أمام البرلمان، إلا أنه نص على أن رئيس الجمهورية هو الذى يتولى السلطة التنفيذية وهو ما وسع من سلطات الرئيس فى هذا الإطار(١٢٠).

وقد عرف عهد السادات (١٩٧٠ - ١٩٨١) تكوين ثلاثة برلمانات أولها فى نوفمبر ١٩٧١ - حتى أكتوبر ١٩٧٦، وثانيها فى نوفمبر ١٩٧٦، حتى أبريل ١٩٧٩، أما الأخير فهو الذى شكل فى يونيو ١٩٧٩، ويمكن القول إن البرلمان كمؤسسة سياسية كان أكثر استقراراً فى عهد السادات عنه فى العهد الناصرى، اعتماداً على متوسط العمر الزمنى للبرلمان، مع ملاحظة اختلاف هذا الاستقرار، فقد استكمل البرلمان الأول مدته الدستورية (خمس سنوات وفقاً لنص الدستور)، أما البرلمان الثانى فلم يتجاوز عمره سنتين وخمسة أشهر (أى أقل من متوسط عمر البرلمان فى العهد الناصرى) مما يعكس مؤشراً معيناً لعدم الاستقرار إذ لم يستكمل نصف المدة المنصوص عليها فى الدستور، أما البرلمان الثالث والأخير فى عهد الرئيس السادات فكان عمره الزمنى عند وفاته فى ديسمبر ١٩٨١ سنتين وأربعة أشهر، ولا شك أن درجة استقرار البرلمان هى أحد المؤشرات الهامة على استقرار المؤسسة السياسية من ناحية، وعلى تدعيم عملية التحول الديمقراطى من ناحية أخرى.

ولعل من أهم أسباب ضعف البرلمان كجزء من ضعف الإطار المؤسسى لعملية التحول فى النظام السياسى بشكل عام هو انخفاض قدرته على التكيف مع الظروف والمتغيرات التى تفرزها البيئة المحيطة، وهى سمة مرتبطة بضعفه أمام السلطة التنفيذية منذ قيام نظام ١٩٥٢، حيث اقتصرت وظيفته فى أغلب الأحيان على إضفاء الشكل القانونى على ما تتخذه الرئاسة من سياسات وقرارات (قوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦١ والتى كانت تعبر عن تحول جذرى فى الأساس الاقتصادى - الاجتماعى للنظام السياسى صدرت دون مشاركة من البرلمان). وبالمثل فإن قرار التحول إلى التعددية الحزبية فى السبعينيات تم أيضاً بقرار من رئيس الجمهورية)(١٢١).

وإذا كانت هذه الملامح العامة للتطور البرلمانى فى عهد السادات تدل على الضعف المؤسسى فإن عدم الاستقرار الوزارى فى ظل نفس العهد يضيف بعداً آخر

لأزمة المؤسسات السياسية، فقد شهد عهد السادات الذى استمر أحد عشر عاماً (أكتوبر ١٩٧٠ - إلى أكتوبر ١٩٨١) ١٨ تشكيلاً وزارياً وتراوحت هذه التشكيلات بين تغيير وزارى محدود أى يقتصر على شخص رئيس الوزراء أو عدد محدود من الوزراء إلى تغيير وزارى شامل بمعنى تغيير رئيس الوزارة بالإضافة إلى تغيير أغلب أعضائها*، وتعكس هذه المؤشرات عدم الاستقرار السياسى على مستوى الوزارة كمؤسسة سياسية، وربما تكون هذه إحدى سمات النظام السياسى فى مصر التى لم يطرأ عليها تغيير جوهرى رغم عملية التحول التى قادها السادات.

(٣) أزمة الشرعية

واجه النظام فى عهد السادات أزمة شرعية ربما ورث بعض عواملها من نظام سلفه، وكما يشير «مايكل هدسون» فإن النظام الناصرى استطاع أن يحقق ما يصفه "بشرعية تكتيكية" ولكنه فشل على المستوى "الاستراتيجى" فى توليد نظام دائم للشرعية، أى أن النظام الناصرى أخفق فى أن يرسخ عوامل الشرعية سواء لنفسه أو للنظام الذى يخلفه من الناحية الهيكلية من خلال إنشاء المؤسسات، والمشاركة السياسية المفتوحة. وقد زاد من هذه الأزمة الضغوط التى واجهها النظام بعد هزيمة ١٩٦٧، وكما يشير "هدسون" أيضاً فإن نظام السادات لم يكن فقط الوريث لمشاكل الشرعية التى خلفها النظام الناصرى، ولكنه أضاف إليها مشاكل جديدة.

فلا شك أن الشخصية الكاريزمية "لعبد الناصر" لعبت دوراً هاماً فى بناء شرعية النظام فى العهد الناصرى ولكن هذه الشرعية تعرضت للاهتزاز على مستويات عدة. فعلى المستوى الداخلى رفض الضباط الأحرار اقتسام السلطة مع أى مؤسسة أو تنظيم آخر، كما تم توجيه ضربات عنيفة لبعض القوى السياسية المعارضة مثل الإخوان والشيوعيين، وعلى المستوى الإقليمى فإن التوجه القومى العربى للنظام والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ أدت إلى ازدياد شرعية النظام ولكنها أدت هى نفسها بحلول عام ١٩٦١ ووقوع الانفصال مع سوريا إلى اهتزاز هذه الشرعية، وكانت هزيمة

١٩٦٧ نقطة فاصلة، وبحلول فبراير ١٩٦٨ كانت هذه الهزيمة قد تركت آثارها على النظام داخلياً وإقليمياً.

وأدت هذه العوامل إلى ازدياد المطالبة بتحقيق المشاركة السياسية، ولكن ضعف المؤسسات لم يؤد إلى إشباع هذا المطلب، وكان البديل الذى اعتمد عليه النظام هو القمع. ما تجدر الاشارة إليه ليس هو لجوء النظام إلى هذا البديل، وإنما قدرته على تحمله خاصة مع دعم الجهاز البيروقراطى والعسكريين للحكم فضلاً عن تنظيم الاتحاد الاشتراكى الذين كانت لهم مصالح وروابط عضوية مع مركز السلطة، وبينما أخفق عبد الناصر فى تحقيق شرعية هيكلية بالمعنى السياسى، إلا أنه كان يملك بعض الروابط الهيكلية مع المجتمع مكنته من قمع وتحجيم المنشقين على النظام(١٢٢).

ومنذ السبعينيات أراد النظام أن يبلور صيغة مختلفة للشرعية التى اعتمد عليها العهد السابق، سواء على المستوى الإقليمى (إعلاء مشاعر الوطنية المصرية) أو الدولى (التوجه إلى الغرب) أو على مستوى الداخلى (التحول إلى التعددية)، بعبارة أخرى فإن التوجهات الجديدة للنظام كانت تفرض عليه الاعتماد على مصادر جديدة للشرعية تستمد من القيم الليبرالية والمشاركة السياسية وقوة المؤسسات، ولكن التحدى الأساسى الذى واجه النظام هو عدم قدرته على إشباع هذه المطالب وتوفيرها فضلاً عن عوامل الضغط التى نجمت عن الأزمة الاقتصادية وضعف الجهاز الإدارى أو البنية التحتية للنظام. أما التحدى الآخر الذى واجهه النظام فقد تمثل فى ظهور قوى معارضة منظمة على طرفى اليمين (ممثلة فى الإخوان منذ منتصف السبعينيات) واليسار (القوى التى كان لها روابط بالجهاز البيروقراطى المدنى والعسكرى والتى انتقدت الصيغة الاجتماعية الجديدة التى اعتمد عليها النظام)، ثم جاء التقارب المصرى مع إسرائيل ليضيف تحدياً جديداً لأزمة الشرعية فى عهد السادات(١٢٣).

(٤) بروز حركات الاحتجاج السياسى والاجتماعى

ربما يكون ظهور حركات الاحتجاج السياسى والاجتماعى فى شكل تنظيمات

ممثلة فى الجماعات السياسية الإسلامية بشكل واسع منذ منتصف السبعينيات أحد أهم مظاهر أزمات التحول الديمقراطى للنظام السياسى، ودون الدخول فى تحليل عوامل وأسباب ظهور هذه التنظيمات (التى سيتم الحديث عنها فى الفصول اللاحقة)، فإن ما يهم الإشارة إليه هو الأزمة الاجتماعية التى عبرت عنها هذه الجماعات حيث أتت من الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى الحضرية ذات الأصول الريفية وكان أغلبها من طلاب الجامعات مما يمكن ربطه بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية الهائلة فى السبعينيات، فوفقاً لما أثاره "بايندر"، فى معرض تحليله لأثر التغيرات السياسية على التركيبة الاجتماعية التى يعتمد عليها النظام - أن هذه التغييرات كانت لابد وأن تهز العلاقة بين الطبقات المتوسطة الريفية والنظام، تلك العلاقة التى كانت الأساس الذى اعتمد عليه النظام السابق على مدى ما يقرب من خمسة وعشرين عاماً(١٢٤).

ورغم ما يشير إليه بايندر من عدم وضوح تحيز النظام للبورجوازية المدينية على حساب البورجوازية الريفية والطلبة والعمال الذين كانوا سنداً للنظام فى العهد السابق بشكل مبكر، إلا أن ذلك لم يكن يرجع إلى توجه أيديولوجى معين للعهد الجديد، بقدر ما عبر عن المهارة السياسية للسادات. إذ رغم أن سياسات النظام فى المجال الاقتصادى كانت تتجه فى الأساس للبورجوازية المدينية إلا أن الطبقة المتوسطة الريفية وجدت فرصتها للنمو من خلال بعض السياسات الزراعية، وهو ما جعل النظام يكسب التأييد السياسى من قبل الجناح اليمينى، دون أن يستبعد الطبقة المتوسطة الريفية(١٢٥). لذلك فقد استمر خلال فترة انتقالية حرجة فى الحفاظ على صيغة الاتحاد الاشتراكى (التى لقيت التأييد من الطبقة المتوسطة الريفية) رغم تحوله نحو التعددية السياسية والليبرالية الاقتصادية، فقد بدأ النظام يفقد السيطرة على البورجوازية الصغيرة فى المدينة، والتى سبق أن شكلت هى نفسها تحدياً للنظام الملكى فى الثلاثينيات قبل قيام نظام ١٩٥٢، والتى أضعفت الوفد، واستطاع العهد الناصرى السيطرة عليها من خلال الاتحاد القومى.

إن هذه الطبقة - وفقاً لهذا التحليل - كان من الممكن ألا تشكل تهديداً خطيراً

لنظام السادات، إذا ما استطاع الحفاظ على تأييد البورجوازية المدينية وأجنحة من البورجوازية الريفية المتوسطة المقيمة فى المدينة، وغالبية البورجوازية الريفية المتوسطة إلى جانب الجيش، ولكن تأييد هذه الفئات الاجتماعية للنظام فى عهد السادات كان من شأنه إحداث تغييرات فى تركيبتها بشكل يدعوها إلى إعادة ترتيب مصالحها، ومن هنا فإن سياسات النظام الجديد رغم نجاحها الجزئى فى الحفاظ على نوع من التوازن الاجتماعى، كان لابد وأن تزيد من حدة التمايز فى التركيب الطبقى للريف والمدينة، مما أدى إلى التنافس السياسى بينهما.

وقد تطلب ذلك على المدى الأبعد تحديداً واضحاً لموقف النظام من كل منهما. أى تأييده لأى منهما وهو ما وضع النظام أمام بديلين: الأول، هو الانقلاب التام على السياسات التى ميزت الحقبة الناصرية والقيام ببناء الدولة البورجوازية. أى إلغاء الاتحاد الاشتراكى (وهو ما تم بالفعل) وإقامة نظام تعددى وإلغاء التعاونيات والقطاع العام ورأسملة الزراعة وتقليل اعتمادها على العمالة المكثفة، ولا شك أن الأساس الاجتماعى لهذا النظام كان لابد أن يعتمد على البورجوازية المدينية وعناصر من البورجوازية الريفية المتوسطة، وأن تفصل هذه الطبقة الجديدة عن الجيش، مع تشجيع السياسات التى تساعد على التطور الاقتصادى وإعادة توزيع الأراضى وفقاً لميكانيزم السوق بما يترتب على هذه السياسة من إعادة التركيب الطبقى للقاعدة الاجتماعية للنظام. أما البديل الثانى، فيتمثل فى استمرار الاعتماد على نفس الصيغة الطبقية للنظام الناصرى، أى على الطبقة المتوسطة فى الريف وفروعها فى المدينة.

فإذا كانت التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للنظام قد مالت فى المراحل اللاحقة للبديل الأول، فإن ذلك كان لابد وأن يفتح المجال لظهور حركة احتجاج رافضة بين أبناء الطبقة التى اعتمد عليها النظام السابق، والتى شعرت بالتهميش من خلال السياسات الجديدة، وهو ما يقدم بعض التفسير لظهور تنظيمات الرفض ممثلة فى جماعات الإسلام السياسى معبرة عن نفس الطبقة أى البورجوازية الصغيرة الحضرية ذات الأصول الريفية فى إطار التحولات السياسية التى شهدتها حقبة

السبعينيات.

إن المحدودية التى اتسمت بها عملية التحول الديموقراطى فى حقبة السبعينيات كما عرض لها هذا المبحث كان لها أثر على تحديد سياسات النظام ومواقفه إزاء القوى المعارضة، فعلى الرغم من التحول إلى التعددية السياسية إلا أن تقييدها أدى فى النهاية إلى تقليص فعالية الأحزاب السياسية التى مثلت المعارضة كما أدى فى المقابل إلى نمو معارضة خارج الإطار الحزبى وفى مقدمتها القوى الإسلامية.

والواقع أن التقييد الذى شهدته التجربة الحزبية فى السبعينيات قد أضعف كثيراً من الفعالية السياسية للأحزاب مما جعل كلاً من النظام والقوى المعارضة غير الحزبية (أى الإسلامية) هما طرفى الصراع الرئيسى أى أدى إلى وجود حالة من الاستقطاب بين الطرفين، كما كان لمحدودية هذه التحولات أثر على الشرعية السياسية للنظام وهو ما جعله يلجأ فى كثير من الأحيان إلى الاعتماد على مصادر تقليدية للشرعية جعلته يصطدم مع المعارضة الإسلامية حيث سادت علاقة تنافسية فى هذا المجال، وهو ما أضفى بعداً آخر على توجهات النظام ومواقفه إزاء هذه القوى المعارضة.

هوامش الفصل الثانى

(١) أنظر: د. فاروق يوسف أحمد، قواعد المنهج العلمي - المناهج والاقترابات والأدوات المنهجية (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٥) ص ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) Glement H. Moore, "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The Case of Nasser's Egypt", World Politics, Vol. 6, No. 2, January 1974, p. 210.

(٣) R.M. Christenson, et. al., Idiologies and Modern Politics (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1972) p. 6.

(٤) فؤاد مطر، بصراحة عن عبد الناصر - حوار مع محمد حسنين هيكل (بيروت: دار القضايا، ١٩٧٥)، ص ١٨٠.

(٥) أسامة الغزالى حرب، التخلف والظاهرة الحزبية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٥٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٧) د. على الدين هلال، تطور الأيديولوجية الرسمية فى مصر، فى: سعد الدين ابراهيم (محرر) مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٠: دراسات فى التنمية والتغيير الاجتماعى (بيروت: معهد الانماء العربى، ١٩٨١)، ص ١٤٦.

(٨) المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٩) Clement H. Moore, "Authoritarian Politics in Unincorporated Society", op.cit., p. 194.

(١٠) Iliya Harik, The Political Mobilization of Peasants: A Study of an Egyptian Community (Bloomington: Indiana University Press, 1947), p. 104.

(١١) د. على الدين هلال، تطور الايديولوجية الرسمية فى مصر، م.س.، ص ١٣٤.

(١٢) Ian Roxborough, Theories of Underdevelopment (London: The MacMillan Press Ltd., 1979), p. 107.

(١٣) أسامة الغزالى حرب، التخلف والظاهرة الحزبية، رسالة دكتوراه، م.س.، ص ٢٦٣.

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٦٥.

(١٥) المرجع السابق، ص ص ٣٦٥-٣٦٦.

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(١٧) أنظر، كمال محمود المنوفى، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين، م.س.، ص ص ٤٤ - ١٧٣ - ١٨١.

(١٨) المرجع السابق، ص ٧٨ - ٨٤.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٨٩.

(٢٠) Glement H. Moore, Authoritarian Politics in Unincorporated Society, op.cit., p. 189.

(٢١) Ibid., p. 201.

(٢٢) Robert Springborg, "Patterns of Association in the Egyptian Political Elite", in: George Lenczowski, ed., Political Elites in the Middle East (Washington D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975), p. 83.

(٢٣) Shahrough Akhavi, Egypt: Neo-Patrimonial Elite, in: Frank Tachau, ed., Political Elites and Politial Development in the Middle East (New York: Schenkman Publ., Co., 1975), p. 73.

(٢٤) أسامه الغزالى (ب) مرجع سابق، ص ٢٥٤.
(٢٥) المرجع السابق، ص ص (٢٦٥ - ٢٧٥).
(٢٦) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو: الجيش فى السلطة، الجزء الثانى (القاهرة: دار الموقف العربى، د.ت)، ص ١٠٦.
(٢٧) أنظر: عطية الصيرفى، عسكرة الحياة العمالية والثقافية فى مصر (القاهرة: د.ن، د.ت).
(٢٨) د. على الدين هلال، السياسة والحكم فى مصر (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧)، ص ٢٦٧.
(٢٩) Amos Perlmulter, Egypt: the Praetorian State (New Jersey: Transaction Books, 1974), p. 15.
(٣٠) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو: مجتمع جمال عبد الناصر، جـ ٣، (القاهرة: دار الموقف العربى)، ص ١٣٩.
(٣١) James Heaphey, "The Organization of Egypt: Inadequacies of an non-political Model for Nation Building", World Politics, Vol. 16, January 1966, p. 177.
(٣٢) Mark Cooper, "Egyptian State Capitalism in Crisis: Economic Policies and Political Interests 1967-1971", International Journal of Middle East Studies, No. 10, 1979, p. 22.
(٣٣) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق ط ٢، ١٩٨٤) ص ٥٥٠.
(٣٤) المرجع السابق، ص ص ٥٥١ - ٥٥٢.
(٣٥) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو مصر والعسكريون، الجزء الأول (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ٢١٠.
* يلاحظ أنه لم يكن هناك ضباط أقباط داخل تنظيم الضباط الأحرار سوى ضابط واحد إذ أن نسبة الضباط الأقباط داخل الجيش كانت محدودة.
(٣٦) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م.س، ص ٥٥٣.
* روى أنور السادات أن التجنيد فى حركة الضباط كان يراعى اعتبارات الصداقة والعلاقات الشخصية الوثيقة فى الأساس، وعلى هذا فرغم الاختلافات السياسية فى توجهات الأعضاء إلا أنه قد جمع بينهم رباطهم الوظيفى كضباط ذوى وضع خاص يعملون فى مؤسسة ذات وظيفة خاصة وأسلوب خاص هى المؤسسة العسكرية.
(٣٧) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش فى السلطة، جزء ٢، م.س.، ص ١٣٧.
(٣٨) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م.س.، ص ٧٤.
* يذكر أحمد حمروش أن اللجنة التأسيسية للضباط الأحرار فصلت عبد المنعم عبد الرؤوف فى بداية ١٩٥٢ لأنه كان يحاول تجنيد الضباط للإخوان وليس لتنظيم الضباط الأحرار.
(٣٩) وحيد رأفت، فصول من ثورة ٢٣ يوليو، ط ١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ٧٥.
(٤٠) د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعى والسياسى فى مصر منذ قيام ثورة ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٨) ص ١٢٠.
* حرص الوفد على تكييف بعض مواقفه السياسية والاجتماعية مع التغييرات الجديدة وكان أهمها ما يتعلق بقانون الاصلاح الزراعى الأول، وإن لم يؤد الأمر إلى احتواء الموقف أو التغلب على جذور الصراع التى اتخذت أبعاداً أكبر وأشمل

وانتهت بضرب الوفد.

(٤١) د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، م.س، ص ١٤٦.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٤٦-١٤٧.

(٤٣) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش والسلطة، جزء ٢، م. س، ص ١٢٩.

* كان من ضمن هذه المطالب تعيين "رشاد مهنا" قائداً عاماً للقوات المسلحة (وكان رشاد مهنا يقضي عقوبة السجن المؤبد بعد محاكمته عقب اعتقاله في ١٥ يناير ١٩٥٢)، رفض عودة الأحزاب والاصرار على حلها، وعودة الضباط إلى الثكنات وتشكيل وزارة يرضى عنها الأخوان.

(٤٤) أحمد حمروش، قضية ثورة ٢٣ يوليو، الجيش والسلطة، جـ٢، م.س.، ص ص ١٧٥ - ١٨٠.

(٤٥) أحمد حمروش، قضية ثورة ٢٣ يوليو، الجيش في السلطة، جـ٢، م.س.، ص ص ١٣٠ - ١٣١.

* مثال ذلك تصريح المرشد العام حسن الهضيبي لمحرر الاسوشيتد برس في ٥ يوليو ١٩٥٣ والذي قال فيه موجهاً خطابه إلى الغرب (أعتقد أن العالم الغربي سيربح كثيراً إذا حاول أن يحسن فهم مبادئنا بدراستها بروح العدل البعيدة عن التعصب، وأنا على ثقة من أن الغرب سيجد أن الاخوان المسلمين عامل كفء في سبيل تقدم الانسانية والرخاء والسلام من مختلف الشعوب) واعتبر مجلس قيادة الثورة أن هذه التصريحات بمثابة غزل من الاخوان للدول الغربية لم يرض عنه في وقت كانت المفاوضات قد تعثرت مع الجانب البريطاني.

(٤٦) د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، م.س.، ص ١٤٩.

** ساهم في هذا القرار ما تم الكشف عنه وقتئذ بوجود تنظيم داخل الجيش تابع للجهاز السري للاخوان.

(٤٧) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو: الجيش والسلطة، جزء ٢، م. س، ص ١٨٤.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٤٩) Olivier Carré et Gerard Michaud, Les Fréres Musulmans (Paris: Editions Gallimard, 1983) pp. 59-63.

(٥٠) رباب الحسيني، موقع الدين في ايديولوجيات العالم الثالث "دراسة حالة مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - قسم الاجتماع - جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨٧، ص ص ١٢٢ - ١٣٠.

(٥١) المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٥٢) د. زينب رضوان، التعليم الديني في مصر، م.س.، ص ٤٧.

(٥٣) عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١، ص ١٥٦.

(٥٤) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩) ص ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٥٥) Bruce M. Borbwich, "Religion and Politics in Israel and Egypt", The Middle East Journal, No. 33, Spring 1979, pp. (149-163), p. 155.

* من نماذج ذلك الإجراءات التي بدأت في ١٩٥٢ بالغاء الأوقاف والقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية، ثم قانون إلغاء الوقف الأهلي عام ١٩٥٥، وقانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦٨.

(٥٦) د. سعد الدين ابراهيم، عروبة مصر، حوار السبعينيات (القاهرة: مركز الدراسات

السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ١٩٧٨) ص ١٢.

** (٥٧) أول تعديل قانونى جاء فى ١٩٥٦/٢/١٥ قاضياً بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والأقسام التعليمية به وما يخص نشر الدعوة الإسلامية، وواكب هذا التعديل تعيين الشيخ محمود شلتوت وكيلاً للأزهر ثم شيخاً له وتعيين كمال الدين رفعت وزيراً لشؤون الأزهر والمعاهد الدينية، ويشير أحد الباحثين إلى أن هذا كان قمة التشابك بين دور الأزهر السياسى ورغبة النظام فى الإشراف عليه (د. رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، م.س.، ص ٢٣٩).

*** تم تأكيد هذه السيطرة من خلال بعض نصوص القانون الصادر فى ١٩٦١ والتى اشتملت على الآتى:-

- تعيين وزيراً لتصريف شؤون الأزهر.
- قصر دور شيخ الأزهر على الشؤون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام ورئاسة وتوجيه كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية ورئاسة المجلس الأعلى للأزهر.
- تعيين شيخ الأزهر يكون بقرار من رئيس الجمهورية.
- حق رئيس الجمهورية فى اختيار وكيل للأزهر (هيئة المجمع العلمى للدراسات الإسلامية)، وممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة لأعضاء هذه الهيئة.

(٥٨) J.D., Green. "Islam, Politics and Social Change A review Articale", Comparative Studies in Society and History, Vol. 27, No. 2, April 1985, p. 231.

(٥٩) Bruce Borbwich, "Religion and Politics in Israel and Egypt", op.cit., pp. 156-157.

* من نماذج هذه الكتب "الإسلام انطلاق لا جمود"، وتوجيه الأمة العربية بتطوير شرائعها وفقاً للميثاق، واشتراكية الإسلام، ويلاحظ من هذه العناوين التوجه السياسى لها لخدمة ايديولوجية النظام.

(٦٠) Gabriel R. Warburg: "Islam and Politics in Egypt, 1952 - 80", Middle Eastern Studies, Vol. 18, no. (2) April 1982, pp. 135, 140.

(٦١) ماكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص ٢٠٠.

(٦٢) Y. Grawfor, Ideology and Development in Africa (New Haven: Yale University Press, 1982) p. 22.

(٦٣) Donald Eugene Smith, Religion and Political Modernization (New Haven: Yale University Press, 1974) p.

(٦٤) P.J. Vatikiotis, "Between Arabism and Islam", Middle Eastern Studies, Vol. 22, No. 4, October 1986, pp. 576-586.

(٦٥) Bruce M. Borbwick, "Religion and Politics in Israel and Egypt", op.cit., pp. 158-162.

(٦٦) د. سعد الدين ابراهيم، مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية، فى أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤) ص ص ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٦٧) Mark N. Cooper, The Transformation of Egypt, (London; Croom Helm, 1982) p 64.

(٦٨) P. J. Vatikiotis, The History of Egypt from Mohamed Ali to Mubarak, Third Edition, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1985) p. 424.

(٦٩) أنور السادات، البحث عن الذات: قصة حياتي (القاهرة: المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، د. ت.) ص ٢٩٥.
(٧٠) في تفسيره لنجاح السادات في التخلص من هذه الرموز في ضربة واحدة يوم ١٥ مايو ١٩٧١ رغم سيطرتها على أهم مؤسسات الدولة يقول سعد الدين ابراهيم (لعل أحد التفسيرات هو أن هذه الشخصيات العامة التي تدرجت في مناصب السلطة في عهد الرئيس جمال عبد الناصر كان ينقصها الحكنة السياسية وعدم الوعي بالطبيعة الهرمية للسلطة في مجتمع "نهرى" مثل المجتمع المصرى والذى يملك فيه من هو في قمة الهرم ثمانين في المائة من أوراق أى مناورة سياسية)، د. سعد الدين ابراهيم، رد الاعتبار لأنور السادات، دار الشروق، ط ١، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٤٢.
(٧١) الصفحة السابقة، ص ٣٠٥.
(٧٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٧٣) P. J. Vatikiotis, op.cit., p. 424.
(٧٤) د. سعد الدين ابراهيم، إعادة الاعتبار للرئيس السادات، م. س.، ص ١٠١.
(٧٥) حسن أبو باشا، مذكرات في الأمن والسياسة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠) ص ٨١.
(٧٦) أنور السادات، البحث عن الذات: قصة حياتي، م. س. ص ٣١٨.
(٧٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٧٨) حسن أبو باشا، مذكرات في الأمن والسياسة، م. س.، ص ٢٩ – ٣٠.
(٧٩) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٨٠) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٤/١٥.
(٨١) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/١٤.
(٨٢) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/١٥.
(٨٣) الخطاب السابق.
(٨٤) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/٥/٦.
(٨٥) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٤/١٥.
(٨٦) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/١٤.
* تجدر الإشارة إلى أن السادات عندما تحول عن هذا الموقف بعد حرب أكتوبر نحو انتهاج سياسة التفاوض بدلاً من المواجهة العسكرية مع إسرائيل لجأ إلى استخدام التبريرات الدينية أيضاً للتدليل على عكس هذا الموقف من اليهود كما سيأتي الحديث بعد ذلك، وهو ما أوقعه أيضاً في كثير من التناقض بل وأوصله إلى الصدام مع المعارضة الدينية والسياسية، مما يؤكد على فشل هذه السياسة رغم نجاحها المرحلي في ذلك الوقت.
(٨٧) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/١/١٤.
(٨٨) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/٧/٤.
(٨٩) أنور السادات، البحث عن الذات، قصة حياتي، م.س.، ص ٢٩٠.
* نظر السادات إلى "العروبة" من منطلق براجماتي تحدده المصلحة وهو ما ميز سياسته نحو العرب في الفترة الأولى من حكمه حيث حرص على مهادنة أغلب الأنظمة العربية على اختلاف توجهاتها، وأنظمتها بدءاً من سوريا البعثية إلى السعودية الملكية، وليبيا (القذافي)، والسودان (النميرى)، والأردن الهاشمية. وقد كان ذلك جزءاً من سياسته للمصالحة العربية استعداداً للمعركة، وكما يشير سعد الدين ابراهيم فقد اعتمد السادات في هذا التوجه على وشائج اللغة والدين ولكن

هذه الوشائج في حد ذاتها لا تترتب عليها حقوق والتزامات أو واجبات بل يتوقف الأمر على المهارات الفردية للحاكم (سعد الدين ابراهيم، رد الاعتبار لأنور السادات، م. س.، ص ١٣١).

** في إحدى رسائله للمؤتمر الإسلامي الذي انعقد في داكار في ١٩٧٢ يقول (انى أهيب بمؤتمركم الموقر أن يولي القيم الروحية عناية عظمى مستنداً إلى آثارها البعيدة المدى في خير العالم).

(٩٠) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/٥/١٦.

* وقعت هذه الحوادث في الأسكندرية عام ١٩٧٠ بسبب تحول بعض الأفراد المسلمين إلى المسيحية. وقد عزت بعض الدوائر الإسلامية هذا التحول إلى زيادة النشاط التبشيري في مصر.

(٩١) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصر السادات، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ٧، ١٩٨٣) ص ٣٥٥.

(٩٢) جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر، جذورها وأسبابها (القاهرة: المركز العربي للصحافة والنشر ١٩٨٠) ص ٨٢.

(٩٣) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولي ١٩٨٠) ص ١٢٧.

(٩٤) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/٢٨.

(٩٥) حديث بتاريخ ١٩٧٣/١/٩.

(٩٦) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/١٢/٢٨.

(٩٧) رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة حالة مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة، م. س.، ص ٢٠٣.

(٩٨) حسن حنفي، "الدين والتنمية"، في د. سعد الدين ابراهيم وآخرون، مصر في ربع قرن ١٩٥٢ – ١٩٨٧، دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨١) ص ٢١٢.

(٩٩) د. سعد الدين ابراهيم، إعادة الاعتبار للرئيس السادات، م. س.، ص ص ٩٩ – ١٠٠.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ١٠١.

(١٠١) Guillermo O'Donnell and Philippe C. Shmitter, Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about uncertain Democracies (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986) p 6.

(١٠٢) Ibid, pp 7-8.

(١٠٣) Ibid, pp 9-11.

(١٠٤) د. على الدين هلال، المشكلة السياسية في مصر والتحول إلى تعدد الأحزاب، في د. على الدين هلال (محرر)، تجربة الديمقراطية في مصر ١٩٧٠ – ١٩٨١، (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢) ص ص ٤٩ – ٥١.

(١٠٥)
- John Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat, The Political Economy of Two Regimes, (Princeton: Princeton University Press, 1984) pp 273-283.
- P. Radeep Sen, "Party System Under Sadat; Change or Continuity?" India Quarterly 37(3), Sep. 1981, pp 414-427.
- Cezia Mathari, "Le Neo - Wafd et les fréres Musulmans Alliance ou Nouvelle ideologie" Etudes Internationales (1) 1985, pp 67.

* حدد قانون الأحزاب (القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧، والمعدل بقانون ٣٦ لسنة ١٩٧٩) شروط تأسيس أي حزب سياسي في المادة ٤ من القانون، وهي عدم تعارض مبادئه

وأهدافه وبرامجه مع مبادئ الشريعة الإسلامية والحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام العام.

(١٠٦) يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية فى مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤ (القاهرة: دار الهلال ١٩٨٤) ص ٢٠٨.

* كانت أحداث ١٨ و ١٩ يناير هى أول تجسيد لملامح الأزمة التى تعرض لها النظام بعد التغيرات الاقتصادية والسياسية التى أقدم عليها من خلال الانفتاح الاقتصادى والتحول إلى التعددية الحزبية فقد انطلقت المظاهرات فى كل من القاهرة والاسكندرية معربة عن رفضها، العنيف للقرارات الاقتصادية التى اتخذتها الحكومة برفع الدعم عن بعض السلع الغذائية الأساسية وتمثلت خطورتها فى تركزها فى أكبر مواقع التكتلات الجماهيرية كالمواقع العمالية والطلابية وفى قدرتها على الانتشار السريع فى أماكن متفرقة من العاصمة والاسكندرية فضلاً عن قدرتها على استقطاب "الاتحاد العام لنقابات العمال" وهو ما دعا الحكومة إلى جلسة طارئة لمجلس الوزراء فى ١٩ يناير ١٩٧٧ معلنة فيه عن تراجعها عن القرارات الاقتصادية التى اتخذت فى اليوم السابق والتى كانت سبباً مباشراً لاندلاع هذه المظاهرات. وإن لم يؤد ذلك إلى وقف حدة التوتر والتصعيد من جانب القائمين بالتظاهر. وانتهى الأمر إلى اتخاذ قرار بنزول القوات المسلحة للسيطرة على الموقف وفرض حظر التجول على مدينة القاهرة واضطرت الحكومة إلى إجراء تعديل وزارى بعد انتهاء الأحداث، (حسن أبو باشا، مذكرات فى الأمن والسياسة، م. س.، ص ص ٣٦ - ٣٩).

(١٠٧) P. J. Vatikiotis, The History of Egypt from Mohamed Ali to Mubarak, op.cit., pp. 414-415.

* جاء صراحة فى مقدمة برنامجه الانتخابى الذى تقدم به فى أول انتخابات لمجلس الشعب بعد عودة التجربة الحزبية فى ١٩٧٦ (شارك الأحرار فى ثورة يوليو كما شاركوا فى ثورة التصحيح، ولذلك فإن انتماءهم السياسى هو للثورة الأم، أى ثورة يوليو، ثورة الأحرار بمبادئها الستة التى جلجلت فى سماء مصر وفى سماء الوطن العربى والافريقى كله).

(١٠٨) د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية فى مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، م. س.، ص ٢٥٦.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

(١١٠) Raymond, A. Hinnebush, Egyptian Politics Under Sadat, the post - Populist Development of an Authoritarian Modernizing State (Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1985), pp. 71-73.

(١١١) د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية فى مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، م. س.، ص ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(١١٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(١١٣) Raymond, A. Hinnebush, op.cit., p. 77.

(١١٤) P. J. Vatikiotis, op.cit., pp. 419-423.

(١١٥) Hamied Ansari, Egypt: the Stalled Society (Albany: State University of New York Press, 1986) pp. 195-211.

وحول إشكالية السلطة الأبوية فى المجتمعات العربية أنظر:

د. هشام شرابى، النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(١١٦) د. على الدين هلال، المشكلة السياسية فى مصر، والتحول إلى تعدد الأحزاب، م. س.، ص ١٥.

(١١٧) المرجع السابق، ص ص١٦ – ١٧.

(١١٨) Hamied Ansari, op.cit., pp. 196 - 208.

(١١٩) Raymond, A. Hinnebush, op.cit., pp. 78-83.

(١٢٠) اكرام بدر الدين، تطور المؤسسات السياسية (البرلمان والوزارة)، فى د. على الدين هلال (محرر) تجربة الديمقراطية فى مصر، م. س.، ص ٨٦.

(١٢١) اكرام بدر الدين، ص ٩١ – ٩٢.

أنظر د. على الدين هلال، السياسة والحكم فى مصر، م. س.، ص ١٣٦.

* بلغ متوسط عمر الوزارة فى عهد السادات ٧,٥ أشهر تقريباً وكان أقصر عمر لوزارة فى هذا العهد هو عمر وزارة محمود فوزى الأولى فى ٢٠ أكتوبر ١٩٧٠ والتى طرأ عليها التعديل فى ١٨ نوفمبر ١٩٧٠ (أى حوالى شهر) مع ملاحظة أن هذا التعديل الوزارى لم يستهدف تغيير الأشخاص فحسب بقدر ما استهدف احداث تغييرات تنظيمية فى الوزارة كمؤسسة سياسية، أما أطول وزارة فى العهد الساداتى فلم تتجاوز عامين وهى الوزارة التى تشكلت برئاسة الرئيس أنور السادات فى مارس ١٩٧٢ واستمرت حتى ابريل ١٩٧٤.

(١٢٢) Raymond, A. Hinnebush, op.cit., pp. 245-247.

(١٢٣) Ibid, p 251.

(١٢٤) Leonard Binder, In a Moment of Enthusiasm; Political Power and the Second Stratum in Egypt (Chicago: University of Chicago Press, 1978) pp. 395 - 396.

(١٢٥) Ibid, p 397.

الباب الثالث

استراتيچيات النظام تجاه
المعارضة الإسلامية
فى عهد الرئيس السادات

الباب الثالث
استراتيجيات النظام تجاه المعارضة الإسلامية
فى عهد الرئيس السادات

شهدت حقبة السبعينيات بما حملته من تحولات سياسية واجتماعية هامة، صعوداً لدور المعارضة السياسية. وكان أبرزها المعارضة الإسلامية التى مثلتها قوتان رئيسيتان: الأولى، هى "الإخوان المسلمون"، الذين شكلوا تقليدياً قوى المعارضة الإسلامية الرئيسية. والأخرى، هى جماعات العنف السياسية الإسلامية التى ظهرت فى نفس الحقبة. ورغم اختلاف منهج وأسلوب التعبير عن معارضة كل منهما إلا أنهما مارسا ضغطاً مستمراً على النظام منذ منتصف السبعينيات، بحيث مثلاً تحدياً رئيسياً له فى أواخر نفس العقد، وهو الأمر الذى انتهى باغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١ على يد إحدى فصائل الجماعات الأخيرة.

فى هذا الإطار يعالج الباب قوى المعارضة الإسلامية بشقيها السياسى (الإخوان المسلمين) والعنيف (الجماعات الإسلامية)، وفى المقابل يتم تحليل المواقف والسياسات المختلفة للنظام تجاه هذه القوى على مستويين: الأول، يتعلق بالسياسات والتفاعلات المباشرة بين الطرفين. والآخر، يعرض لأساليب وسياسات المواجهة غير المباشرة معهما، وينتهى الباب بتحليل انعكاسات هذه السياسات فى مجالاتها المختلفة على موقف الكنيسة القبطية والتى اتخذت موقفاً معارضاً فى مواجهة النظام خلال نفس الحقبة.

وتتم هذه المعالجة من خلال ثلاثة فصول: يعرض الأول منها لسياسات النظام إزاء الإخوان المسلمين، مع التركيز على قضية تطبيق الشريعة الإسلامية. ويعرض الثانى لسياسات النظام إزاء جماعات العنف السياسى. أما الفصل الثالث فيتناول بالتحليل المواجهة غير المباشرة والتى تمت من خلال عدد من المجالات هى: المؤسسة الدينية (الأزهر)، والمساجد الأهلية، والطرق الصوفية، والإعلام، والتعليم.

الفصل الأول

النظام والمعارضة الإسلامية

يتناول هذا الفصل موقف النظام من المعارضة السياسية الإسلامية ممثلة فى الإخوان المسلمين. فيعرض لمظاهر معارضة الإخوان لسياسات النظام واستراتيجيتهم فى العمل السياسى، كما يعرض فى المقابل لسياسة النظام فى مواجهة هذه المعارضة، وموقفه من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية التى تحتل موقعاً محورياً من مطالب المعارضة الإسلامية.

أولاً : مظاهر المعارضة السياسية للإخوان المسلمين واستراتيجيتهم فى العمل السياسى

على الرغم من المصالحة التى عقدها السادات مع الإخوان المسلمين فى بداية ولايته بالإفراج عن الكثير من قياداتهم، والسماح لهم بالعودة لممارسة نشاطهم، واستئناف إصدار مجلتهم "الدعوة" إلا أن هذه المصالحة كانت مقيدة منذ البداية، فلم يترتب عليها اعتراف شرعى من قبل النظام بالإخوان كجمعية دينية رسمية أو كحزب سياسى، وفى المقابل لم تصل مصالحة الإخوان مع النظام إلى حد الولاء السياسى للنظام أو الدعم غير المشروط، وكما يشير بعض المحللين (أن ما فشل السادات فى استيعابه فى مصالحته مع الإخوان هو أنهم قد يلعبون دور الحليف ويقدمون المساندة السياسية فقط عندما يكون ذلك مرهوناً بخدمة بعض أهدافهم المرحلية، ولا يعرض أيديولوجيتهم للتهديد(١)، ومن ثم فعندما تعارضت المصلحة مع ما يطرحه النظام أو مع ما يهدف إليه الإخوان كان من الطبيعى أن تظهر معارضتهم له.

وتجدر الإشارة أن هذه المعارضة لم تأخذ شكلاً عنيفاً من قبل الإخوان أو التحدى السافر للسلطة، بل كانت أقرب إلى ممارسة الضغط السياسى على النظام بهدف دفعه إلى تقديم المزيد من التنازلات السياسية التى تخدم أهدافهم، ويمكن القول

أن الاستراتيجية التى اتبعها الإخوان المسلمين فى مواجهة النظام قامت على مستويين: الأول، استراتيجي يتعلق بالهدف البعيد لهم وهو إقامة دولة إسلامية ونظام اجتماعى إسلامي يعتمد على تطبيق الشريعة الإسلامية وإحلالها محل القوانين الوضعية. والآخر تكتيكي ويختص بوسائل تحقيق هذا الهدف والتى تعتمد على القنوات والأدوات السياسية الشرعية للضغط على النظام، والاتجاه إلى مجالات العمل الاجتماعى والجماهيرى لتغيير الوعى العام للجماهير بحيث يصبح أكثر تواؤماً مع الفكر الإخوانى[(٢)].

ولذلك فقد حرص الإخوان منذ عودتهم لممارسة نشاطهم السياسى فى السبعينيات، على تمييز أنفسهم عن الجماعات الإسلامية التى ظهرت فى نفس الحقبة ولجأت إلى العنف كوسيلة للتغيير السريع وصولاً إلى نفس الهدف وهو إقامة نظام سياسى واجتماعى إسلامي، ويبدو أن تاريخ صراع الجماعة مع السلطة لعب دوراً فى تشكيل استراتيجيتها الجديدة التى كانت تتيح لها فرصة لإعادة بناء نفسها، ولم يجد الإخوان مانعاً فى إطار هذه الاستراتيجية من تنسيق مواقفهم مع بعض قوى المعارضة الأخرى بهدف ممارسة مزيد من الضغط على النظام.

ولكن تتبع علاقة الإخوان بالنظام لا تشير إلى اتخاذها خطاً واحداً فقد تراوحت بين التأييد والمعارضة التى أخذت تتصاعد منذ النصف الثانى من السبعينيات وخاصة منذ ١٩٧٦ وهو العام الذى شهد ميلاد التجربة الحزبية، كما شهدت الأعوام اللاحقة تحولات أخرى على الصعيد الخارجى أهمها زيارة الرئيس السادات إلى القدس وما انتهت إليه من عقد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية إلى جانب الموقف المؤيد الذى اتخذه النظام من شاه إيران ضد الثورة الإسلامية التى أطاحت به.

ويمكن تحديد ملامح المعارضة السياسية للإخوان من خلال استعراض مواقفهم تجاه أبرز قضايا هذه الحقبة.

لقد تولى عمر التلمسانى منصب المرشد العام للإخوان المسلمين فى عام ١٩٧٤

بعد وفاة مرشدها السابق حسن الهضيبي، وكان التلمساني قد سجن عام ١٩٥٤ حتى أفرج عنه السادات في عام ١٩٧١، وقد أيد الإخوان العهد الجديد وأعلنوا "مبايعتهم" للسادات ولم تشهد السنوات الأولى معارضة من جانبهم للنظام ويبدو ذلك بوضوح من خلال موقفهم المبكر من أولى سياسات التغيير التي اتخذها السادات بعد انتهاء حرب أكتوبر ١٩٧٣، ممثلة في سياسة الانفتاح الاقتصادي والتوجه نحو الغرب وفي ذلك يشير التلمساني (إن الإخوان المسلمين يدعون إلى تحسين الصلات مع كل دول العالم الخارجي بما يعود بالنفع الكثير لأن هذه الدول مادياً تركض وراء الربح ويجب أن نصل إليهم من الطريق الذي يحبونه ونحن فتحنا الأبواب الاقتصادية للجميع.. تنافسوا إلى طرقها بما فيه نفعنا وفائدتنا)(٣)، وحول التوجه الاقتصادي الجديد يقول (نحن لا نطالب الأغنياء بالتخلي عن ثرواتهم بل العكس هو الصحيح، فنحن نطالب المسئولين بأن يوفروا لهم دواعي الألفة والمودة ونقول للأغنياء بارك الله لكم فيما رزقكم وزادكم بسطة في الرزق وأعطفوا على الفقراء من معارفكم وجيرانكم لأن هذا يحفظ ثراءكم وينميه وتجدون عوناً راضياً إذا استعنتم بهم)، ولم يقتصر موقف الإخوان على تأييد السياسة الجديدة وإنما امتد ذلك إلى المساهمة في النشاط الاقتصادي خاصة في القطاعات المالية والتجارية والعقارية، ويؤكد المرشد العام هذا الواقع بقوله (لو نظرت اليوم إلى كثير من الشؤون العملية كالبنوك وغيرها لوجدت وراءها الإخوان المسلمين)(٤)، وربما ساعد الإخوان على دخول المجال الاقتصادي عودة الكثيرين منهم ممن هاجروا إلى الدول الخليجية في الستينيات بعد أن كونوا ثروات كبيرة.

ولكن هذه السياسة المؤيدة من جانب الإخوان للسادات في السنوات الأولى لم تكن تعني تخليهم عن ممارسة ضغوط على النظام لتحقيق بعض المطالب الأساسية لهم، والتي كان أبرزها الضغط من أجل دفع قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وربما حملت هذه القضية بوادر الصراع الكامنة بين الجانبين حيث مثل هذا المطلب تحدياً هاماً للنظام، إذ أن اقتراب كل منهما من مسألة الشريعة بالتحديد كان لابد وأن يأخذ اتجاهاً مختلفاً. فعلى الرغم من لجوء السادات إلى استخدام الرموز الدينية بكثافة في خطابه السياسي، بل والإقدام على تضمين الدستور الجديد الذي وضعه عام ١٩٧١

مادة تشير إلى أن الإسلام دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى التشريع* إلا أن هذه الصيغة كانت تدخل فى إطار سعيه لجعل الدين مسانداً لسياسات النظام ومصدراً من مصادر شرعيته(٥)، كما عكست جانباً من رؤيته لأسلوب إدارة الصراع السياسى الدائر فى ذلك الوقت. بمعنى آخر فإن اقتراب السادات من قضية الشريعة الإسلامية كانت له أهداف سياسية لا تعنى بالضرورة توجهاً أصيلاً نحو بناء الدولة الإسلامية كما يراها الإخوان المسلمون.

ولم يكن الإخوان ليكتفوا بهذا النص فى الدستور فبدأوا منذ منتصف السبعينيات فى ممارسة ضغوط مستمرة على النظام لتعديل الدستور واتخذ هذا الضغط مستويين: الأول هو المطالبة بتعديل المادة الثانية من الدستور بدعوى أنها وضعت الشريعة فى وضع متساو مع مصادر التشريع الأخرى. والآخر، هو مطابقة القوانين الوضعية بأحكام الشريعة الإسلامية. وفى هذا الإطار ذهب البعض إلى تفسير المادة الثانية من الدستور بأنها تعنى أن كل القوانين التى سبقت دستور ١٩٧١ لم تكن مطابقة للشريعة، وبالتالى فهى غير دستورية من وجهة نظر هذا الرأى(٦).

وإلى جانب هذا المطلب بتعديل الدستور وموقع الشريعة منه قدمت اقتراحات بمشاريع قوانين تهدف إلى تطبيق أحكام الشريعة فى حالات محددة، ومن ذلك مشروع قانون بتحريم تداول الخمور وإنتاجها وتوزيعها فى ١٩٧٣ ومشروع إقامة حد الردة فى ١٩٧٧ وهو ما أثار حفيظة الكنيسة والأقلية المسيحية فى مصر، فضلاً عن مشروع القانون المطالب بتطبيق الحدود والذى قدم في فبراير ١٩٧٧، كذلك هاجم الإخوان ومعهم قطاع من الاتجاه الدينى الرسمى المحافظ محاولات تعديل قانون الأحوال الشخصية باعتباره منافياً لمبادئ الشريعة، كما دافعوا عن استقلالية الأزهر من خلال مراجعة القانون الخاص به والصادر فى عام ١٩٦١، وبصفة عامة فإن ضغط الإخوان من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية يتكامل مع رؤيتهم فى كون أن الشريعة تمثل القضية المركزية لمجال عملهم السياسى كما تعد إحدى الأدوات الأساسية لإعادة

صياغة النموذج الاجتماعي والسياسي والقانوني بما يتفق وهدفهم النهائي في بناء الدولة الإسلامية

أما بالنسبة للتعددية السياسية، فقد كان موقف الإخوان أيضاً على مستويين: الأول، هو الضغط على السلطة السياسية من أجل الاعتراف لهم بالشرعية القانونية في إطار السياسية الجديدة، والآخر هو انتقادهم لمجمل التجربة، ومن المهم التفرقة بين موقفهم الفكري من التعددية السياسية والحزبية، وموقفهم السياسي منها، فبينما اتسم الموقف الأخير بطابع عملي حددته المصلحة السياسية في عودة الجماعة بشكل رسمي وقانوني إلى الحياة السياسية، إلا أن الموقف الفكري كان مختلفاً جوهرياً مع منطق التعددية الحزبية كما تقرها النظم الديمقراطية، فيقول عمر التلمساني (لقد جاءت كلمة الأحزاب في القرآن يحوطها الشر والعدوان، لقد بلونا بالأحزاب والهيئات في مصر طوال نصف قرن فلم نلق فيها إلا العلقم والمر.. إذا كانت الأحزاب قد زالت من مصر حيناً فقد عادت مثل ما تحمله معها من أثقال)(٧)، بل ويطالب السلطة بإلغاء الأحزاب القائمة بدعوى أن الشيوعيين يسيطرون عليها ويتساءل (لماذا يمنح العهد الحالي للشيوعيين شرعية قانونية تبدو في شكل أحزاب يحترم الحكم وجودها بما يوطد لهم قواعدها ويمهد لهم الطريق للوصول إلى ما يهدفون إليه)(٨). والواضح أن هذا الموقف من الأحزاب الأخرى ومن الحزبية بشكل عام يثير المسألة على مستوى مفهوم التعددية لدى الإخوان واختلافه عن المفهوم الحديث لها كما تقرها النظم الديمقراطية(٩).

وقد انتقل الإخوان من موقع التأييد في بداية حكم السادات إلى موقع المعارضة وأخذت مجلة الدعوة لسان حالهم وكذلك مجلة "الاعتصام" تزيد من انتقاداتها للسياسات الداخلية للنظام، وبدا ذلك خلال أزمة يناير ١٩٧٧(١٠)، حيث نددت بالإجراءات الاقتصادية التي اتخذها النظام برفع الدعم عن بعض السلع الغذائية والتي تسببت في تلك الأزمة، وجاء هذا الموقف بعد تأييد الإخوان المبكر لسياسة الانفتاح الاقتصادي، فضلاً عن انتقاد سياسات النظام في مجال الحرية السياسية وحرية

التعبير والتنظيم، وطالب كتابهم فى الدعوة بالتوسع فى تلك الحريات ومنحهم حق تكوين حزب سياسى، كما طالبوا فى المقابل بالأخذ بنظام "الشورى" باعتبارها تعبر عن نظام الحكم فى الإسلام، وضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية(١١).

ولم تقف معارضة الإخوان عند حد القضايا الداخلية وإنما امتدت لتشمل السياسة الخارجية وخاصة في المجال الإقليمي حيث أثارت زيارة السادات للقدس عام ١٩٧٧ هجوماً من الإخوان على السياسة المصرية إزاء إسرائيل، وكانت مجلة الدعوة بدورها هى المنبر الرئيسى الذى عبروا من خلاله عن هذه المعارضة، وقد عبر المرشد العام فى ذلك الوقت عن هذا الموقف بقوله (نحن ننظر إلى الأمر من الناحية العقيدية التى تحرم على المسلم أن يرضى باقتطاع جزء من أرضه راضياً مختاراً، فإن أرغمته القوة على إقرار الاغتصاب فلا يرضى هو من ناحيته أن يعطى الرضا الاختيارى، ونحن لا نتهم النوايا لأن هذا يحرمه الإسلام، ولكن قلنا وجهة نظر الإسلام فى الموقف)(١٢).

ثانياً : سياسة النظام تجاه الإخوان المسلمين

بدأت العلاقة بين السادات والإخوان فى السنوات الأولى لحكمه وحتى منتصف السبعينيات يحكمها طابع التعاون قبل أن تظهر على السطح بوادر التوتر بين الجانبين بعدما اتخذ الإخوان جانب المعارضة لسياسات النظام، وقد سعى السادات فى البداية لاحتواء هذه المعارضة، ثم أخذ فى تقديم بعض التنازلات السياسية إليها. إلى أن انتهى الأمر إلى المواجهة بينهما فى نهاية السبعينيات وأوائل الثمانينات.

سعى السادات إلى كسب ولاء وتأييد الإخوان له، وكان أهم مؤشر إيجابى على ذلك هو إخراج قياداتهم من السجون، وقد بدأت هذه العملية منذ توليه السلطة، وإذا كان هذا المؤشر قد عكس جانباً من التوجه التقليدى للمصالحة السياسية التى قد يقدم عليها أى رئيس جديد مع الخصوم السياسيين للعهد الذى سبقه سعياً لمزيد من التأييد له، إلا أن تعاون السادات مع الإخوان قد أخذ أبعاداً أشمل، وبدأت تتضح ملامحه مع

تبلور سياسات النظام فى المرحلة التالية، لحرب أكتوبر، فكما يشير صلاح عيسى (بدأت تتضح فى الأفق بوادر تحالف جديد بين الإخوان المسلمين والسلطة السياسية تعيدنا مرة أخرى إلى تحالفات الحلقة الأولى بينهم وبين السلطة فى بداية العهد الناصرى وهو ما علق عليه حسن الهضيبى - المرشد العام الثانى بعد حسن البنا - بأنه هدنة طويلة الأجل بين الإخوان والسادات(١٣)*، قد أتت سياسة المصالحة التى اتبعها نظام السادات مع الإخوان فى بداية عهده ضمن توجهه العام لتوليد مصادر شرعية جديدة للحكم بدأها بالتأكيد على الرموز والمعانى الدينية ورفع شعار دولة "العلم والإيمان" فضلاً عن تحقيقه بعض الأهداف السياسية والتى كان يأتى فى مقدمتها الوقوف فى وجه بعض التيارات السياسية المعارضة وخاصة الناصرية والتى كان لها وجود ملموس خاصة فى الأوساط الطلابية فى بداية السبعينيات، ولكن منذ عام ١٩٧٤ وعندما بدأ يبرز نوع آخر من المعارضة أشد عنفاً فى تحديها للسلطة (أى ظهور أول جماعة سياسية إسلامية والتى قامت بحادث الفنية العسكرية)، بدأت سياسة السادات نحو الإخوان تأخذ بعداً آخر، فلم يقتصر الأمر على مواجهة قوى اليسار وإنما امتد ليشمل القوى السياسية الدينية الجديدة التى بدأت تشكل عنصراً للتهديد وعدم الاستقرار.

وربما سعى السادات للتعاون مع الإخوان فى هذه المرحلة تحقيقاً لهدفين: الأول، هو الاعتماد عليهم فى احتواء تيار العنف الذى مثلته الجماعات الإسلامية الجديدة، والآخر، هو خلق نوع من الانشقاق داخل الحركة السياسية الإسلامية بالتفرقة بين جناحيها أى *الإخوان والجماعات*، وقد قامت هذه التفرقة على أساس سياسى فى المقام الأول، واعتمدت على التمييز بين الاستراتيجيتين اللتين اتبعهما كل من الإخوان والجماعات الإسلامية الأخرى فى تعاملهما مع النظام، ولكن على الرغم من صحة هذا التمييز إلا أنه لم يأخذ فى الاعتبار الأيديولوجية والأساس الفكرى اللذين قام على أساسهما كل من هاتين القوتين، والذى كان لابد وأن يجعل اعتماد النظام على أحدهما فى مواجهة الآخر أمراً يتسم بالكثير من التعقيد. وربما كان هذا العامل وراء محدودية تنفيذ هذه السياسة طوال السبعينيات، حيث لم يفلح اعتماد السادات على

الإخوان فى تقليص مساحة العنف التى شهدتها هذه السنوات، ولا فى الحد من انتشار ظهور الجماعات الإسلامية الأخرى وهو الأمر الذى استمر حتى نهاية حكم السادات.

وعلى الرغم من صعوبة الحكم على فترة التعاون الأولى بين السادات والإخوان بأنها فترة ولاء كامل من جانب الإخوان للنظام أو احتواء كامل من جانب النظام للإخوان إلا أنها عكست نوعاً من المهادنة السياسية بين الجانبين، وقد استمر هذا الوضع حتى عام ١٩٧٦ حينما بدأت بعض الخلافات تظهر على السطح بسبب الضغوط التى مارسها الإخوان لعودة الشرعية إلى الجماعة، ومعارضتهم لبعض سياسات النظام، وعلى الرغم من عدم استجابة السادات للمطلب الأول إلا أنه حرص منذ البداية على أن لا يتخذ هذا الرفض شكل المواجهة، ويمكن تفسير هذا الحرص فى تعامل النظام مع الإخوان فى ضوء رغبته فى الحفاظ على الوجه الليبرالى للنظام، وتجنب الدخول فى صدام مع أبرز القوى السياسية الإسلامية للتهدئة من حدة المعارضة الإسلامية العنيفة(١٤).

ومن هنا فقد عمد السادات إلى اتباع سياسة مرحلية أخرى فى التعامل مع المطالب السياسية للإخوان تقوم على "الاحتواء"، وتجسد ذلك فى السماح لهم بإعادة إصدار مجلتهم "الدعوة" التى توقفت عن الصدور منذ عام ١٩٥٤ أى بعد انقطاع دام لما يقرب من ٢٢ عاماً، ولكن ما تجدر الإشارة إليه أن هذا السماح بعودة "الدعوة" إلى الصدور جاء بقرار سياسى دون وجود ترخيص قانونى لها(١٥).

وإذا كانت هذه السياسة قد حققت قدراً من النجاح النسبى باكتساب الإخوان وضعاً "شبه شرعى" لتحييد مطلبهم الرئيسى إلا أن ذلك لم يدم طويلاً. حيث استمر هذا المطلب يشكل ضغطاً مستمراً على النظام فضلاً عن وقوف الإخوان موقف المعارضة من سياساته خاصة بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨، وهو ما دعا السادات إلى تقديم بعض التنازلات السياسية فى إطار سياسته لاحتواء الإخوان. ومن ذلك تعيين بعض الشخصيات القريبة منهم فى بعض المناصب الهامة* . وكما يروى

التلمسانى، فقد عرض السادات فى ديسمبر ١٩٧٩ منحه مقعداً فى مجلس الشورى إلا أنه رفض قبول هذا العرض(١٦)، وقد أتت هذه المحاولة بعد تزايد حدة المعارضة السياسية التى مارسها الإخوان ضد سياسات السادات خاصة بعد توقيع المعاهدة المصرية الإسرائيلية، ويبدو أن المطالب السياسية للإخوان كانت تتجاوز بكثير ما عرضه السادات على المرشد العام فى ذلك الوقت.

وبالإضافة إلى ذلك فربما شجع المناخ العام الذى ساد فى أواخر السبعينيات الإخوان على ممارسة مزيد من الضغوط على النظام - فقد اشتدت حدة المعارضة السياسية والحزبية لسياساته، كما تزايد انتشار جماعات العنف الإسلامية، وكلها عوامل تشكل مناخاً ملائماً - من وجهة نظر الإخوان للضغط على النظام ودفعه لتقديم مزيد من التنازلات السياسية.

وإزاء هذا التحدى لجأ النظام إلى أسلوب الهجوم على الإخوان واتخذ اجراءً حاسماً بوقف صدور مجلة الدعوة فى سبتمبر ١٩٨١ حيث أشار السادات فى خطاب له (الإخوان المسلمين كجمعية غير موجودة رسمياً وغير شرعية لأنه بمقتضى قرار مجلس قيادة الثورة الجمعية محلولة فليست هناك جمعية ولا حق لها فى إصدار مجلة الدعوة)(١٧).

ثالثاً : النظام وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية

يعتبر مجال تطبيق الشريعة الإسلامية أحد المجالات الهامة التى شهدت صراعاً صامتاً بين الإخوان ومؤيديهم من التيار الإسلامى من ناحية والنظام من ناحية أخرى، فقد حاول الإخوان استخدام الأداة التشريعية كإحدى الوسائل الرئيسية لممارسة مزيد من الضغوط السياسية على النظام، وتجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة أساسية وهى اختلاف إدراك كل من الطرفين لمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية "فانطلاقاً من أيديولوجية الإخوان فإن هذه المسألة تصبح محوراً رئيسياً لإقامة "المجتمع الإسلامى" وفقاً لرؤيتهم، ومن هنا فإن الضغط من أجل تغيير القوانين القائمة وإحلالها تدريجياً

باحكام الشريعة الإسلامية يعبتر جسراً رئيسياً "لأسلمة" المجتمع تحقيقاً للهدف السياسى البعيد الذى يرنو إليه الإخوان، وفى المقابل فإن طرح النظام لمسألة الشريعة الإسلامية كما عبر عنه مبكراً خلال المادة الثانية من الدستور كان له اتجاه سياسى مختلفاً إذ كانت هذه المسألة أحد الأدوات السياسية التى اعتمد عليها السادات لإدارة الصراع السياسى الذى شهدته السنوات الأولى من الحكم والذى دار بشكل رئيسى بينه وبين قوى اليسار، وفى هذا الإطار فقد عمل النظام على أن لا تتجاوز هذه القضية – أى قضية الشريعة – ما تقتضيه مصلحته السياسية.

ومن الملاحظ لسياسة التى اتبعها النظام فى مجال تطبيق الشريعة لم تتخذ شكل المواجهة مع التيار الإسلامى وإنما سارت فى اتجاهين: الأول، احتواء مطالب المعارضة الإسلامية من خلال الاستجابة الجزئية لبعض مطالبها، الآخر، هو تبنى نفس المطالب وطرحها من خلال ممثلى الحكومة، وتكشف الممارسة السياسية داخل مجلس الشعب طوال سنوات السبعينيات بعض ملامح هذه السياسة(١٨).

فقد اتخذت الضغوط التى مارسها التيار الإسلامى من خلال القناة التشريعية شكل التقدم بمجموعة من مشاريع القوانين التى تتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى المجالات الاجتماعية المخلتفة ومن ذلك مشروع قانون فى عام ١٩٧٢ خاص بإقامة حد السرقة، وإلزام المرأة العاملة بارتداء الحجاب، ومنع الرجال من العمل فى بعض مجالات العمل الخاصة بالتعامل مع السيدات (١٩٧٣)، ومشروع قانون خاص بمنع تداول الخمور أو إنتاجها، (فى نفس العام)، وتطبيق الحدود (١٩٧٧)، ومشروع قانون خاص بتقنين وتنظيم جمع الزكاة فضلاً عن مشروع قانون بتشديد العقوبة على المفطرين فى رمضان. ورغم أن أغلب هذه المشاريع بقيت حبيسة اللجان المختلفة داخل مجلس الشعب إلا أن نجاح الاستراتيجية التى اتبعها التيار الإسلامى فى هذا المجال تمثل فى قدرتهم على فرض هذه المشاريع على جدول أعمال مجلس الشعب خلال هذه الفترة، كما قام نفس التيار بالضغط من أجل تعديل المادة الثانية من الدستور والمتعلقة بموقع الشريعة الإسلامية فى مجال التشريع المصرى، والمطالبة

بجعلها المصدر الرئيسي وليس مجرد مصدر من مصادر التشريع.

وإزاء هذه الضغوط لجأ النظام ممثلى الحكومة فى المجلس إلى تعطيل بعض هذه المشاريع ثم التقدم ببعض مشاريع القوانين المماثلة لسحب البساط من تحت أقدام ممثلى التيار الإسلامى، وبدت هذه السياسة خلال النصف الثانى من السبعينيات حيث كانت أهم المؤشرات على ذلك هو حكم المحكمة الدستورية العليا فى ١٩٧٥، والذى قضى بأن الشريعة الإسلامية هى إحدى الركائز الأساسية للحكم على مدى دستورية القوانين الحالية والقوانين الجديدة، كما شكلت لجنة مجلس الشعب برئاسة القاضى جمال صادق المرصفاوى لمراجعة كافة القوانين السارية فى مصر ومطابقتها بأحكام الشريعة وفقاً لما تنص عليه المادة الثانية من الدستور(١٩)، كما تقدمت بدورها بعدد من مشاريع القوانين تعكس نفس التوجه وتتعلق بمجال القانون الجنائى ومن ذلك تطبيق حد السرقة، وتحريم تداول الخمر والفائدة فى المعاملات الاقتصادية، وإقامة حد الزنا، وتطبيق عقوبة الإعدام على المرتد وهو ما آثار احتجاجاً شديداً من الأقلية المسيحية، وإذا كانت أغلب مشاريع هذه القوانين قد بقيت بدورها فى اللجان إلا أنه فى بعض الحالات تم التوصل إلى حل وسط، ومن ذلك إقرار مشروع القانون الخاص بتحريم الخمور فى مايو ١٩٧٦ إلا فى الأماكن السياحية.

وإذا كانت هذه السياسة عكست بعض محاولات النظام لتحييد واحتواء المعارضة الإسلامية فى المجال التشريعى، فقد قام فى المقابل بإقرار قوانين مغايرة لهذا الاتجاه وفى مقدمتها تعديل القانون الخاص بالأحوال الشخصية الذى بقى جامداً منذ صدوره فى العشرينيات، وقد لقيت هذه المحاولة معارضة شديدة من ممثلى التيار الإسلامى – خاصة وأنه قد تم إجهاض محاولة مماثلة فى الستينيات لتعديل نفس القانون من قبل الأزهر، وتكرر نفس الموقف فى السبعينيات حيث وقف الشيخ عبد الحليم محمود خلال فترة توليه منصب شيخ الأزهر (١٩٧٢ – ١٩٧٨) موقف المعارض لهذا التعديل وقدم مشروع قانون مضاد أعده مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر، ورأس اللجنة التى تقدمت به إلى مجلس الشعب فى فبراير ١٩٧٧، ولم

يتم إقرار التعديلات المقترحة إلا بعد تدخل الرئيس السادات حيث استخدم السلطات المخولة له فى إصدار قرارات لها قوة القانون فى الأمور العاجلة فى فترة عدم انعقاد المجلس، وتم ذلك فى الفترة من ابريل ١٩٧٩ إلى يونيو ١٩٧٩، حيث صدر قرار جمهورى بهذا الشأن وتم إقراره فى مجلس الشعب فى ٣ يوليو ١٩٧٩[٢٠].

ورغم هذا الصعود والهبوط في مجال تطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن الدلالة الهامة على التحول فيما يتعلق بسياسة النظام فى المجال التشريعى جاءت بعد أقل من عام على تعديل قانون الأحوال الشخصية، حيث أقدم على أهم خطوة تشريعية فى هذا الاتجاه وذلك بتعديل المادة الثانية من الدستور فى ٣٠ أبريل ١٩٨٠ بحيث تنص على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع" وليس مصدراً من مصادر التشريع، وربما جاءت هذه الخطوة فى جانب منها لامتصاص غضب المعارضة الإسلامية على تعديل قانون الأحوال الشخصية، كما عكست فى جانب آخر محاولة النظام لمواجهة المعارضة اليسارية خاصة وأن التحضير لهذا التعديل الدستورى تصادف مع وقوع أحداث ١٨، ١٩ يناير والتى كشفت عن استمرار الصراع بين النظام وقوى اليسار، بمعنى آخر استحدث مسألة الشريعة الإسلامية كأداة من أدوات النظام السياسى لإحداث نوع من التوازن بين القوى السياسية المختلفة للحد من دور التيار اليسارى على اختلاف توجهاته الفكرية (ناصريين وماركسيين) مقابل دعم التيار الدينى وهو شكل من أشكال توظيف الدين فى الصراع السياسى.

ولكى تبقى لهذه الخطوة الخاصة بالتعديل الدستورى لسنة ١٩٨٠ دلالاتها الأخرى إزاء القوى الإسلامية التى أراد السادات أن يدعمها سياسياً فى البداية، حيث تمثل نقطة تحول هامة فى مسار النظام القانونى فى مصر. يعكس عمق الصراع السياسى بين الحركة الإسلامية والنظام السياسى المصرى فى عهد السادات. فالدستور فى النهاية هو بمثابة تقنين لحركة الصراع فى المجتمع بأبعادها السياسية والاجتماعية المختلفة، كما أنه معبر عن أهم القضايا التى تشغل المجتمع، ومن هنا يمكن اعتبار قضية الشريعة الإسلامية فى السبعينيات من أهم القضايا المحورية التى

فرضت نفسها على النظام والنخبة السياسية، والتى ترجمها التعديل الدستورى فى ١٩٨٠.

وتشير المتابعة التاريخية للدستور قبل نظام يوليو ١٩٥٢، إلى وجود نص تقليدى يفيد بأن "الإسلام دين الدولة" ويتضح ذلك من خلال المادة ١٤٩ فى دستور ١٩٢٣، والمادة ١٣٨ فى دستور ١٩٣٠. وهو نص لا يرتب التزاماً مباشراً على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد عكس هذا الوضع طبيعة الصراع السياسى والاجتماعى الذى شهدته مصر فى العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، وطبيعة الأحزاب السياسية التى سيطرت على المجتمع السياسى فى تلك العقود، إذ لم تكن مسألة الشريعة تدخل ضمن أولوياتها السياسية والاجتماعية، بل إنها نزعت بحكم تركيب النخبة السياسية التى حكمت (وعلى رأسها حزب الوفد) إلى تقنين نوع من "العلمانية" سواء على مستوى الحركة السياسية أو الفكر السياسى والإجتماعى، وهو ما انعكس بطبيعة الحال على الوضع القانونى والدستورى (والاستثناء التاريخى الهام فى هذا المجال هو جماعة الإخوان المسلمين). وبالتالى فلم تكن قضية الشريعة الإسلامية وفق هذا السياق السياسى والاجتماعى قبل ١٩٥٢ تلح على النظام بحيث تدفعه إلى تنظيمها وتقنينها على مستوى الدستور(٢١).

وقد ظل هذا الاتجاه سائداً فى الدساتير المتعاقبة حتى بعد ١٩٥٢، كما توضح المادة ٣ من دستور ١٩٥٦، والمدة ٥ من الدستور المؤقت لسنة ١٩٦٤، مع استثناء دستور ١٩٥٨ وهو الدستور الوحيد الذى لا توجد به إشارة إلى دين الدولة. وقد عكس هذا موقفاً توازنياً فى علاقة الدين بالنظام السياسي المصرى وان لم يحسم القضية المحورية بترجمة هذا النص عملياً إلى أحكام ملزمة، ولهذا فقد ظلت قضية الشريعة الإسلامية مثارة تخفت حيناً وتعلو حيناً أخر وفق ما يحدده مسار الصراع السياسى والاجتماعى بين النظام والقوى السياسية المختلفة، ويبدو ذلك واضحاً من المقارنة بين عهدى عبد الناصر والسادات فقد أدى اشتداد قبضة النظام على المؤسسة الدينية والمواجهة السياسية العنيفة مع حركة الإخوان المسلمين فى الخمسينيات إلى

تحجيم الاتجاهات السياسية الإسلامية، وبالتالى خفوت المطالبة بتطبيق النظام القانونى الإسلامى وهو ما عكسه الدستور المؤقت لسنة ١٩٦٤.

ولم تبرز قضية الشريعة الإسلامية على الساحة السياسية مرة أخرى إلا بعد هزيمة ١٩٦٧ وما صاحبها من اهتزاز داخلى عنيف للنظام الناصرى، وقد أخذت هذه القضية شكلاً متصاعداً فى عهد السادات نتيجة لتنامى الدور السياسى لعناصر الحركة الإسلامية والتى أصبحت تشكل قوة سياسية واجتماعية ضاغطة من ناحية، ويطبيعة التفاعلات المختلفة بينها وبين النظام السياسى فى السبعينيات من ناحية أخرى، وربما تعكس الفترة من ١٩٧١ حين وضعت المادة الثانية فى الدستور الدائم المتعلق بموقع الشريعة الإسلامية فى مجال التشريع المصرى إلى مايو ١٩٨٠ عندما تم تعديلها لتصبح هى "المصدر الرئيسى للتشريع"، مسار هذه التفاعلات، ومدى قوة كل من طرفيها على توجيه الصراع السياسى.

فإذا كان أحد الأهداف المبكرة لسياسة النظام فى مجال الشريعة الإسلامية هو استخدامها كأداة لتجميع القوى الإسلامية فى مواجهة القوى اليسارية(٢٢)، إلا أن تزايد نفوذ القوى الإسلامية قد خلق وظيفة أخرى لتعامل النظام مع "مسألة الشريعة". فقد استفادت هذه القوى - من تحجيم النظام لباقى القوى السياسية، فضلاً عن الشعارات الإسلامية التى مزجها بخطابه السياسى لتحقيق مزيد من الهيمنة على الحياة السياسية والاجتماعية، والتغلغل فى قطاعات جماهيرية واسعة بحيث أصبحت تشكل نفوذاً مضاداً للنظام فى بعض الأحيان، وقد لجأت هذه القوى وعلى رأسها الإخوان المسلمون إلى استخدام "قضية الشريعة الإسلامية" كأداة صراعية مع النظام السياسى ومعيار للحكم على مدى شرعيته الدينية وشرعيته السياسية فى مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية، وإزاء هذا التحدى أصبحت قضية الشريعة الإسلامية إحدى أدوات الصراع السياسى للنظام فى مواجهته لهذه القوى، وكما لعبت دوراً توازنياً فى بداية السبعينيات لمواجهة قوى اليسار، فقد أدت دوراً مشابهاً فى أوائل الثمانينيات ولكن فى مواجهة القوى الدينية المتشددة والعنيفة.

وقد لا تقتصر دلالة هذا التغيير الدستورى، بشأن "موقع الشريعة الإسلامية" فى التشريع المصرى، الذى أقدم عليه الرئيس السادات فى عام ١٩٨٠ على عوامل الصراع السياسى التى حكمت التجربة السياسية فى السبعينيات وحدها، وإنما يمكن أن نجد له تفسيراً أيضاً من خلال تحليل طبيعة الأيديولوچية التى عبر عنها النظام والإطار المرجعى للنخبة السياسية الحاكمة والتى تحدد فى النهاية الملامح العامة لسلوكه وسياساته فكما يشير السيد يسين (أن إدراك الصفوات السياسية الحاكمة للواقع الاجتماعى، فى مجتمع ما، واختياراتها الأيديولوچية والقيمية والثقافية هو البداية الصحيحة لفهم ممارساتها وسلوكياتها السياسية، والاقتصادية والاجتماعية)[٢٣] وقد كانت أيديولوچية النظام منذ عام ١٩٥٢ خليطاً غير متجانس من رؤى فكرية عديدة بعضها ينحو نحو الحداثة والآخر مستمد من المكونات الثقافية التقليدية، وهو ما جعل سياسات النظام – فى مجملها – وفى عهديه المتتاليين تكتسب طابعاً انتقائياً إزاء القضايا والأزمات التى تواجهها دون أن يكون لها اتجاه فكرى واحد أو متسق.

ولا شك أن هذه السمة تفسر إلى حد كبير طبيعة إدراك الرئيس والنخبة السياسية لموقع الدين من سياسات النظام. وربما عبر الرئيس السادات أفضل تعبير عن هذه التوفيقية الفكرية لأيديولوچيته السياسية، وإن كان قد مال إلى المكونات التقليدية وهو ما ظهر من خلال إحيائه للقيم والرموز التقليدية والدينية، التى عكستها شعاراته السياسية، فضلاً عن حرصه على إظهار اتجاهه الإسلامى كشخص متدين وكثرة استخدامه اللغة الدينية فى خطبه السياسية. ولا شك أن الخطاب السياسى جزء لا يتجزأ من الأيديولوچية الرسمية للنظام إذ يتضمن مجموعة المفاهيم التى يتم من خلالها عرض سياسات وقرارات السلطة فى كافة المجالات، ويلاحظ فى فترة الرئيس السادات ازدياد مساحة الخطب فى المناسبات الدينية فضلاً عن كثرة استخدامه للرموز والشعارات الدينية فيها[٢٤].

ومن هنا يعتبر العامل الدينى فى تصور وإدراك الرئيس السادات أحد المصادر الفكرية السياسية التى يتم توظيفها سياسياً وتمثل ذلك فى اتجاهين: الأول، هو

الاعتماد عليه كعنصر رئيسى ومصدر للقيم، وهذا المنظور استخدمه النظام كأداة للتعبئة الجماهيرية من ناحية، والهجوم على خصومه السياسيين من ناحية أخرى. والثانى، اعتبار الرافد الدينى منطلقاً رئيسياً لأيديولوجية سياسية يقوم بتوجيهها بهدف$دعم سياساته وإضفاء الشرعية عليها(٢٥).

وتوافقت هذه التَّجهات الفكرية والسياسية للنظام فى السبعينيات مع طبيعة التركيبة الاجتماعية للمؤسسات السياسية فى هشه الحقبة، إث على الرغم من التحولات السياسية التى شهدها عقد السبعيهيات إلا أن ذلك لم ينعكس على طبيعة التشكيللاسياسى والـــجتماعى للمؤسسات بما يتوافق وعملية التحول هلديمقراطى، سى انها لم تتعرض لعملية تحديث سياسى أو اجتچاعى وإنما على العكس فقد خضعت لنوع من إعادة التكوين ال^قليدى لها - كما سبق شرحه - ارتبط بالتوجهات السياسية اقتقليدية للنظام فى هذه الحقبة من ناحية، وبالقاعدة الاحيماعية التى اعتمد عليها لتوفير الدعم السياسى من ناحية أخرى، والتى تجد جنورها فى الريف حيث تشكلت من الأعيان والبورجوازية الريفية إلى جانب بعض شرائح من البورجوازية الحضرية(٢٦). ولا شك أن هذه التركيبة الاجتماعية كانت أميل فى سلوكها السياسى إلى الاتجاهات التقليدية والمحافظة*.

وقد شهدت الفترة منذ نهاية الستينيات إلى أواخر السبعينيات نمواً للدور السياسى لأعيان الريف وتزايده وعكست الانتخابات البرلمانية فى عهد السادات والتشكيل الاجتماعى لمجلس الشعب نمواً لهذه القاعدة الاجتماعية والقوى السياسية الممثلة له(٢٧). وقد عبر هذا التيار فى النخبة السياسية عن الاتجاه المحافظ الذى ساد التوجهات التشريعية فى مجلس الشعب والذى قدم دعماً - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - للتيار الإسلامى، وكان له دورٌ فى التطورات التى شهدتها قضية تطبيق الشريعة الإسلامية على الساحة البرلمانية، والتى وقفت وراء أهم تعديل دستورى شهدته مصر فى مطلع الثمانينيات فيما يختص بنفس القضية.

الفصل الثانى
النظام وجماعات العنف السياسى

فى مقابل المعارضة السياسية الإسلامية التى مثلها الإخوان المسلمون، شهد عقد السبعينيات بروز نمط آخر من المعارضة الإسلامية اتخذ منهجاً سياسياً مغايراً يتسم بالعنف ويجعله وسيلته الأساسية لمناهظة النظام، ومثل هذا النمط الجماعات الإسلامية التى ظهرت خارج نطاق جماعة الإخوان المسلمين.

ويتعرض هذا الفصل لهذه الجماعات، والأسباب السياسية والاجتماعية لظهورها، وموقفها من النظام واستراتيچيتها فى العمل السياسى، كما يعرض فى المقابل لمواقف النظام وسياساته فى مواجهتها.

أولاً : المدخل السياسى والاجتماعى لتفسير ظهور جماعات العنف

بالرغم من وجود مداخل عديدة لتحليل ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة كظاهرة سياسية – اجتماعية وكمظهر من مظاهر التحدى الذى يواجه أغلب النظم السياسية فى المنطقة العربية – الإسلامية. فسوف يتم التركيز على المدخل الخاص "بالتحديث Modernization" إذ أنه يقدم إطاراً تحليلياً للمرحلة الانتقالية التى تمر بها هذه النظم – وهو ما ينطبق على النظام السياسى المصرى خاصة فى مرحلة السبعينيات التى شهدت تغيرات واسعة فى توجهات النظام وسياساته وتعتبر من المراحل الانتقالية التى عادة ما تصاحبها مشكلات عديدة فى عمليات التحول السياسى والاجتماعى.

يرجع كثير من المحللين السياسيين ظهور جماعات العنف إلى فشل النظام السياسى فى قيادة عملية "التحديث" ومن ثم ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها صورة

من صور الرفض الناتجة عن هذا الإخفاق. فيرى "مايكل هدسون" مثلاً فى دراسته عن "الإسلام والتنمية : الدين والتغيير السياسى الاجتماعى، أن ظاهرة "الإحياء الدينى على المستوى السياسى هى نوع من الارتداد على "التحديث" أو كما يسميها "الموند" و "باول" "التنمية السياسية السلبية، إذ أنه وفقاً للمعايير الغربية لتحديث النظام السياسى تعتبر "العلمانية" Secularization معياراً أساسياً وجوهرياً فى عملية "التنمية السياسية"، وبالتالى فإن الإخفاق فى التحول نحو هذا الاتجاه يعد نوعاً من أنواع الارتداد على مجمل عملية التنمية من المنظور التحديثى(٢٨).

وقدمت إسهامات عديدة من كثير من علماء السياسة لتحليل الإشكالية الخاصة بالعلاقة بين "الإسلام" كنظام أساسى للقيم فى المجتمعات العربية والإسلامية وبين "العلمانية" كمفهوم من مفاهيم التنمية السياسية، ورأى البعض إمكانية التحول من التقليدية إلى الحداثة من خلال التغيير التدريجى فى الاتجاه المعرفى السائد ومن ذلك ما قدمه "دونالد سميث" عن "الإسلام" كدراسة حالة لإمكانية التغيير القيمى بما يتوافق واحتياجات المجتمعات الحديثة.

وفى الدراسة الهامة التى صدرت عام ١٩٦٣ تحت عنوان "سياسات التغير الاجتماعى فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا يشير "مانفريد هالبرن" إلى الأثر المزدوج الذى تحدثه عملية التحديث، فمن ناحية قد يتم إدماج الدين والقيم التقليدية تحت تأثير التحولات الهائلة لعملية التحديث، وتحت ضغط متطلبات "الطبقة الوسطى الجديدة" كما يسميها "هالبرن" والتى يفترض فيها أن تقود عملية التحديث، ولكنه فى المقابل يشير إلى أن هناك احتمالاً آخر بأن تؤدى نفس العملية إلى رد فعل عكسى، يفتح المجال لظهور الحركات الاجتماعية الشمولية التى تعبر من وجهة نظره عن نوع من الإحباط الاجتماعى والنفسى فى مواجهة التغيرات التى تستلزمها عملية التحديث، ومن هذا المنظور يرى "هالبرن" أن الحركات الدينية "الشعبوية" هى رد فعل على هذه العملية، وأنها من الزاوية الاجتماعية تعبر عن أزمة الطبقة الوسطى.

وقدم "هالبرن" تحليلاً متميزاً عن الطبقة الوسطى، فى بلدان الشرق الأوسط

حيث اعتبر أن السلطة فى هذه البلدان تقود إلى الثروة، أكثر مما تقود الثروة إلى السلطة، ووفق هذا المنظور أشار إلى أن الطبقة الوسطى فى هذه المجتمعات لم تأت مثلما حدث فى الغرب حيث وجدت بعد عمليات التحديث، وبالتالى دافعت عن النظام القائم، وإنما على العكس وصلت الطبقة الوسطى فى بلدان الشرق الأوسط إلى السلطة قبل أن تؤكد مكانتها الاجتماعية، ومن ثم استخدمت سلطتها ليس للدفاع عن النظام ونمط الملكية وتوزيع الثروة السائد ولكن لخلقهما، وخلق أدوات السلطة معهما(٢٩).

وفى إطار معالجة نفس هذه الأزمة يرجع "چيمس بسكاتورى" أسباب حركات "الإحياء الإسلامى" إلى أزمة التنمية التى تشهدها معظم المجتمعات العربية والإسلامية والتى سببت من وجهة نظره ضغطاً على نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أدى إلى الارتداد إلى الرموز التقليدية فى المجتمع، وأهمها الرموز الدينية، ويركز "بسكاتورى" فى هذا الإطار على أزمة عملية "التحضر" وما أدت إليه من تناقضات حادة بين الريف والمدينة، خاصة على مستوى القيم الحاكمة للمجتمع بسبب التقليدية الشديدة لمنظومة القيم السائدة فى الريف والتى تقود إلى ارتباك وتناقض على مستوى القيم الحاكمة للمجتمع ككل من جراء عملية الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة(٣٠).

ويثير "دكمچيان" القضية من زاوية أزمة "الشرعية" التى يتعرض لها النظام أثناء عملية التحديث فيشير إلى أن عملية بناء "الشرعية" تعتبر واحدة من أهم العوامل فى بناء "الدولة الحديثة". ووفق هذا المنظور اعتبر أن انتشار الجماعات الإسلامية المعاصرة بمثابة نوع من رد الفعل على إخفاق النخبة السياسية فى بناء نظام عام يحظى "بالشرعية(٣١)"، ويعزو "بسكاتورى" فى معرض تحليله لأزمة الشرعية الأسباب إلى الضعف المؤسسى لأغلب هذه النظم، وهو ما جعلها فى كثير من الأحيان تبتعد عن المصادر العقلانية للشرعية وميلها إلى تبنى المصادر التقليدية وأهمها الدين، وهو ما جعل "الإسلام" بدوره مصدراً أساسياً للشرعية فى المجتمع، سواء لإضفاء الشرعية

السياسية على النظام أو للتعبير عن المعارضة مثلما ظهر فى حركات الاحتجاج الاجتماع ذات الطابع الدينى.

ويشير "بسكاتورى" أيضاً إلى أزمة "الهوية" أو "الانتماء" التى يسميها "دانيال بيل" (بالشكل الجديد "للتوحد" الذى يربط حاضر الفرد بالجماعة والتاريخ)، وينتهى هذا التحليل إلى القول بأن الجماعات الإسلامية المعاصرة تعبر فى أحد جوانبها عن البحث عن الانتماء بالرجوع إلى الماضى والتاريخ(٣٢)، حيث تنطوى مسألة الهوية على معان رمزية وروحية وحضارية جماعية تعطى الفرد إحساساً بالانتماء إليها وتتجاوز الحدود الجغرافية للوطن الذى يعيش فيه، ويضيف سعد الدين ابراهيم أن هذه الوظيفة الرمزية - الروحية - الحضارية للهوية تقل أهميتها فى حالة فعالية الدولة والنظام الحاكم فى تحقيق التنمية الاقتصادية وفى إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين(٣٣). وعلى العكس تزداد فى حال انخفاض أداء النظام ونقص فعاليته.

ومن هنا فإن أزمة الهوية ترتبط بالتغيرات الجذرية التى تحدثها عملية التحديث والتى تؤدى إلى إعادة تشكيل المجتمع وزيادة التشابك فى العلاقات بين الجماعات والأفراد. فكما يشير "سبنسر" لم تعد العلاقات الأساسية فى الحياة محدودة وضيقة كما كانت فى المجتمعات التقليدية، ويتواكب ذلك مع سرعة عملية الحراك الطبقى وانتقال الفرد أو الجماعة من طبقة إلى أخرى وهو ما يخلق وضع من عدم الاستقرار، قد يدفع الفرد أو الجماعة إلى الشعور بالاغتراب، وتصبح هناك حاجة إلى إعادة تعريف الذات، وهو أحد ملامح أزمة الهوية. وقد يؤدى ذلك إلى وصول الأفراد والجماعات إلى حدود جديدة لتعريف الهوية وتنشأ جماعات جديدة بهذا المعنى، أو يظل الحراك والتغير مستمراً بشكل يسمح للمؤسسات السائدة فى المجتمع أن تستوعبه مثل النقابات والأحزاب، أو فى المقابل يحدث ميل للتجمع على أساس عرقى أو دينى خارج هذا الإطار(٣٤)، ولهذا عرفت مجتمعات عديدة فى مراحل التحديث مسألة إعادة تعريف الهوية.

إن هذه المداخل قد تقدم بعض التفسير لظاهرة الاحتجاج الدينى التى تشهدها مصر منذ السبعينيات ، والتي جسدتها الجماعات السياسية الإسلامية .

ثانياً : التعريف بجماعات العنف فى السبعينيات

شهدت سنوات السبعينيات ظهور عدد من التنظيمات والجماعات الإسلامية التى تملك منهجها الخاص فى التعامل مع الواقع السياسي والاجتماعى والذى ينطوى على قدر عالٍ من العنف، وذلك خلافاً لما اتبعته جماعة الإخوان المسلمين، وقبل التعرض إلى الموقف السياسى لهذه الجماعات تجدر الإشارة إلى ملاحظتين رئيسيتين: الأولى: هى أنه على الرغم من نمو الجماعات الإسلامية فى السبعينيات خارج نطاق "الإخوان المسلمين"، إلا أنها ظلت التنظيم الأم الذى خرجت منه هذه الجماعات، إذ أن أغلب أعضائها كانوا أعضاء فى "الإخوان المسلمين" وأمضى الكثيرون منهم فترات طويلة فى السجون بسبب هذا الانتماء، ولذا فإن تلك الحقبة هى التى شهدت التشكيل الجنينى للجماعات الإسلامية الجديدة، كما أن مؤلفات سيد قطب – المفكر الإخوانى خاصة مؤلفيه "فى ظلال القرآن" و"معالم على الطريق –" كانت فى مقدمة المراجع الفكرية التى تأثرت بها الجماعات الإسلامية التى ظهرت فى السبعينيات، كما كان لها دور كبير فى التحولات الفكرية والتنظيمية التى طرأت على الحركة الإسلامية وبروز جماعات تركز حركتها حول "الجهاد الإسلامى" وترفع شعار "الحاكمية لله" و"جاهلية المجتمع" وهى المفاهيم التى احتلت مكانة محورية فى كتابات سيد قطب، وقد ترجمت الجماعات الإسلامية هذه المفاهيم فى شكل عنف سياسى واجتماعى بحيث شكلت ظاهرة من أخطر الظواهر السياسية والاجتماعية فى حقبة السبعينيات واستمرت حتى منتصف التسعينيات.

أما الملاحظة الثانية، فتتعلق ببنية الفكر السياسى الإسلامى الذى يشكل العنف فى بعض فروعه جزءاً عضوياً فيه لتطبيق الأوامر والنواهى الإلهية(٣٥)، واستقراء التاريخ السياسى الإسلامى البعيد يكشف عن أن ظاهرة العنف شكلت تقليدياً إحدى الأدوات السياسية الرئيسية التى استخدمها جماعات وفرق مختلفة، مستندة فى ذلك إلى نصوص من القرآن والسنة. ويرجع كثير من المؤرخين بداية بروز العنف فى التاريخ

السياسى الإسلامى إلى وقت حدوث الانشقاق الأول بين "على بن أبى طالب" و"معاوية بن أبى سفيان"، فمنذ ذلك التاريخ وبنجاح معاوية فى الاستيلاء على الحكم وتأسيس الدولة الأموية، ثم جعل نظام الحكم وراثياً، عرف التاريخ الإسلامى الجماعات الخارجة عن الحكم والتى تعمل على إسقاطه بالعنف، كما يرى كثير منهم أن العنف بدأ من معسكر الشيعة أنصار "على بن أبى طالب"، بسبب فقدانهم للخلافة حيث تكاثرت الفرق التى انتهجت العنف كوسيلة للخروج على الحاكم (وهو ما أسس لفكر الخوارج)(٣٦)، ويرى آخرون أن العنف بدأ من معسكر معاوية عندما انتزع الخلافة بحد السيف.

وإذا كان هذا ليس مجال تأريخ نشأة العنف السياسى فى التاريخ الإسلامى، إلا أنه تجدر الإشارة إلى حقيقتين هامتين: الأولى، هى عدم حداثة ظاهرة "العنف الإسلامى" وإن كانت درجتها ترتبط بالسياق السياسى والاجتماعى الذى يسمح لها بالظهور والانتشار عبر المراحل التاريخية المختلفة. والأخرى، أن نشأة فرق العنف المختلفة ارتبطت فى الأساس بالأسباب السياسية وليس الأسباب الدينية الخالصة. وفى هذا السياق، ظهر منطق "التكفير" المتبادل بين الفرق والجماعات المتنازعة، واستمرت هذه الظاهرة طوال عصور الدولة الإسلامية، تبرز وتخبو حسب قوة أو ضعف الدولة حتى سقوط الخلافة العثمانية فى ١٩٢٤، وقد ظهر العنف السياسى الدينى مرة أخرى فى التاريخ الحديث مع نشأة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى أواخر العشرينيات وتشكيل جناحها العسكرى الذى عرف باسم "التنظيم السرى" أو النظام الخاص" وكان مسئولاً عن حوادث العنف والاغتيالات السياسية التى قامت بها الجماعة فى الأربعينيات والتى عرفها التاريخ السياسى لمصر قبل ١٩٥٢(٣٧).

وأخيراً برزت ظاهرة العنف الدينى المعاصر من خلال الجماعات الإسلامية المختلفة. وإلى جانب تأثر هذه الجماعات من الناحية الفكرية بكتابات الإخوان المسلمين خاصة سيد قطب، فقد كان هناك مفكران آخران كان لهما تأثيرهما البارز على صياغة أفكار أغلب هذه الجماعات أحدهما باكستانى هو "أبو الأعلى المودودى"، والثانى إيرانى هو "على شريعتى"، وهى كلها مصادر تقرب فكر هذه الجماعات من فكر "الخوارج(٣٨).

وتمثلت هذه الجماعات فى السبعينيات فى ثلاث هى: جماعة "شباب محمد" أو كما عرفت إعلامياً "بالفنية العسكرية" والتى كشف عن وجودها فى ١٩٧٤، و"جماعة المسلمون" أو "التفكير والهجرة" كما عرفت إعلامياً فى ١٩٧٧، وتنظيم "الجهاد" فى ١٩٧٩، والذى كان مسئولاً عن حادث اغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١.

(١) جماعة "الفنية العسكرية"

هى جماعة "شباب محمد" لكنها عرفت إعلامياً باسم "الفنية العسكرية" بسبب قيامها فى عام ١٩٧٤ بالهجوم المسلح على كلية "الفنية العسكرية" وتعد هذه الجماعة هى أول محاولة لتشكيل تنظيم يعتنق فكرة "الجهاد" الإسلامى ويهدف إلى قلب نظام الحكم، كما كانت هى أول جماعة دينية سياسية خارج نطاق جماعة الإخوان تصطدم بالسلطة فى عهد السادات، وقبل التعرض لأفكار الجماعة واستراتيجيتها السياسية تجدر الإشارة إلى ملاحظتين رئيسيتين:

(١) إن قائد هذه الجماعة صالح سرية الفلسطينى الأصل والأردنى الجنسية، لعب دوراً محورياً فى تشكيل أفكارها وتحديد مسار حركتها السياسية من خلال مؤلفه "رسالة الإيمان" وهو كتيب يقع فى حوالى ٦٠ صفحة ويعتبر الوثيقة الفكرية الأساسية للجماعة.

(٢) إن صالح سرية كان أحد أعضاء الإخوان المسلمين فى الأردن، ثم انضم إلى حزب "التحرير الإسلامى"، وبعد هزيمة ١٩٦٧ التحق بتنظيمات فلسطينية متعددة كان لها ارتباط ببعض النظم العربية مثل ليبيا والعراق[٣٩].

ولا شك أن التجربة السياسية لصالح سرية لعبت دوراً كبيراً فى تشكيل أفكاره وتوجيهها سياسياً، وفى هذا السياق احتلت قضية الصراع العربى الإسرائيلى الذى أكسبه بعداً دينياً باعتباره صراعاً بين المسلمين واليهود أحد المحاور الأساسية فى تحديد الصراع مع النظام الحاكم، وربما ليست مصادفة أن يكون قائد أول جماعة

إسلامية "راديكالية" فى مصر فلسطينى الأصل، فقد وقف هذا العامل وراء كثير من تفسيراته السياسية للدين والتى اتخذت توجهاً ثورياً يتفق واعتبارات الصراع الخاص بالقضية الفلسطينية.

(أ) أيديولوچية الجماعة

تصف "رسالة الإيمان" نظام الحكم القائم بقولها: (إن الحكم القائم فى جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لا شك فيه)[٤٠]، وتستند فى ذلك إلى قاعدة "غلبة الأحكام" التى من خلالها يمكن تكفير الدولة. حيث أن (دار الإسلام عند الفقهاء هى الدار التى تكون فيها كلمة الله هى العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين، ودار الحرب هى الدار التى تكون فيها كلمة الكفر هى العليا ولا يحكم فيها بما أنزل الله ولو كان سكانها من المسلمين)[٤١]، ومن هنا فإن السبيل لتغيير الحكم (الكافر) هو "الجهاد" (فالجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم ومسلمة لأن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، وهو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية لأنه لا يجوز موالاة الكفار والأنظمة الكافرة)[٤٢].

وقد ترتب على ذلك تحديد موقف الجماعة من قضيتين أساسيتين متعلقتين بشكل الحكم وهما قضيتا "الديمقراطية" و"الحزبية" اللتين تتخذ منهما موقفاً رافضاً (فالديمقراطية منهاج للحياة مخالف لمنهاج الإسلام)[٤٣]، كما أن كل من (اشترك فى حزب عقائدى فهو كافر لا شك فى كفره، فهذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد الإسلام)[٤٤]، كما تلخص الجماعة هذا الموقف بإشارتها إلى أن: (هناك حكومات وأحزاب وجماعات كافرة، وفى مقابلها جماعات تعمل لإقامة الدولة الإسلامية فهناك إذن حزب الشيطان، وحزب الله)[٤٥].

ويأتى فى هذا الإطار الموقف من مؤسسات الدولة وأجهزتها المختلفة. وهذه لا ترفض الجماعة التعامل معها بشكل مطلق، وإنما تضع لها حدوداً وشروطاً لكيفية التعامل معها واستخدامها لتحقيق الهدف الأعلى للجماعة وهو إقامة الدولة الإسلامية، وينطبق نفس هذا الموقف النسبى من مؤسسات الدولة على الموقف من باقى أفراد

المجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن الجماعة تحكم على المجتمعات القائمة بشكل عام بأنها فى مرحلة "جاهلية": (ان المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية)[٤٦]، ولكنها تقف أمام أفراد المجتمع لتضع معايير محددة للحكم على "كفر" الفرد، والمعيار الأساسى وفق هذا المنطق هو "عدم موالاته للحكومة الكافرة، وهو معيار فضفاض ويتسم بالعمومية الشديدة بحيث يترك مساحة واسعة للبلبلة الفكرية وإصدار أحكام عامة بالكفر على الأفراد[٤٧].

(ب) استراتيجية الجماعة

فى إطار هذه الأيديولوجية العامة قامت استراتيجية الحركة فى التعامل السياسى على المواجهة العنيفة مع السلطة، ويفسر أحد أعضاء الجماعة هذه الاستراتيجية بقوله (كان مفهوم الجهاد فى ذلك الوقت يعنى عملية عسكرية ضد السلطة قبل أن تصطدم السلطة بالجماعة ويصبح مصيرها مثل مصير جماعة الإخوان المسلمين) أى أنها اختارت استراتيجية "هجومية وليس دفاعية" فى مواجهتها للنظام[٤٨].

ورغم اتفاق الجماعة على ضرورة المواجهة مع السلطة، إلا أنه ظهرت لها عدة اتجاهات حول شكل المواجهة وأسلوبها، فكان هناك اتجاه هام داخلها يرى اتباع الأسلوب التقليدى للانقلاب العسكرى من خلال التغلغل فى الجيش للوصول إلى السلطة - التى ستضمن وفق رؤية الجماعة - تطبيق "الإسلام" وإقامة الدولة الإسلامية، وفى مقابله كان هناك اتجاه آخر يرى اللجوء إلى أسلوب "حرب العصابات" ضد مؤسسات الدولة ورموزها[٤٩]، وقد جاء حادث التصادم مع السلطة الذى قامت به الجماعة فى عام ١٩٧٤ ترجيحاً للأسلوب الأول - رغم تحفظ قائدها صالح سرية عليه وقتئذ - الذى رأى تأجيل الصدام مع السلطة لحين اكتمال قوة الجماعة.

وتم اختيار "الكلية الفنية العسكرية" كنقطة للهجوم وكان ذلك يوم ١٩ ابريل ١٩٧٤ وفى وقت اجتماع الرئيس السادات ببعض القيادات السياسية لمناقشة ورقة أكتوبر فى مبنى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى*.

(٢) جماعة "المسلمون

ترتبط نشأة وتطور هذه الجماعة بشخصية مؤسسها وأميرها العام "شكرى مصطفى" الذى كان عضواً بجماعة الإخوان المسلمين حتى اعتقل فى ١٩٦٥ ولم يفرج عنه إلا عام ١٩٧١، ضمن المجموعات التى أفرج عنها السادات عقب توليه السلطة، وقد بدأ مباشرة فى تشكيل جماعته الجديدة فور خروجه باسم "جماعة المسلمون" والتى بدأ الإعداد لها وتجنيد أعضائها منذ وجوده داخل السجن.

تتسم أفكار الجماعة بالسلفية من حيث رجوعها مباشرة إلى المصادر الإسلامية الرئيسية (القرآن والسنة) وليس المذاهب الفقهية التقليدية، وبالتالى فتفسير الإسلام وفق هذه النزعة يكمن فى هذين المصدرين، وتتشابه الانتماءات الفكرية لهذه الجماعة مع الجماعة الأولى (شباب محمد أو الفنية العسكرية) من حيث التأثر بأعمال سيد قطب وأبو الأعلى المودودى وعلى شريعتى فضلاً عن فكر الخوارج وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، كما تتفق أفكارهما فيما يتعلق "بتكفير" النظام السياسى، وإن كانت تزيد عليها تكفيرها لباقى المجتمع، حيث لا ترى الجماعة – وفق رؤية "أميرها" شكرى مصطفى – فرقاً بين النظام السياسى والمجتمع فى مجموعه استناداً إلى أن المجتمع الفاسد يقود إلى نظام فاسد، أو مايسميه "بالجاهلية الجديدة(٥٠)".

ولأن الجماعة لا تفرق بين الدولة والمجتمع، فقد انعكس ذلك على علاقاتها بالمؤسسات القائمة التى حكمت عليها جميعاً بالكفر، وطالبت أعضاءها باعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها، والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية، أو قبول الوظائف العامة التابعة للدولة، ومقاطعة الصلاة فى المساجد العامة التى تنتشر فيها "البدع" وفق رؤية

الجماعة.

وانعكست أفكار "جماعة المسلمون" على استراتيجيتها التى اختلفت فيها مع الجماعة الأولى حيث أنها اتسمت بالنفس الطويل والمرحلية لأن الحكم "بالكفر" لم يكن قاصراً على النظام وإنما على المجتمع أيضاً، وبالتالى فإن "الانقلاب السريع" لم يكن يمثل الاستراتيجية الملائمة لأفكار شكرى مصطفى، لكنه رأى ضرورة اعتزال المجتمع (أسوة بما فعله الرسول {صلعم} حين هاجر من مكة إلى المدينة لتكوين أنصار له) ثم العودة إليه مرة أخرى بعد استكمال الجماعة لقوتها لإقامة المجتمع المسلم، وقد مارست الجماعة هذه العزلة حين لجأت مجموعة منها إلى الإقامة بالمنيا منذ عام ١٩٧٣ فى حالة شبه منعزلة عن المجتمع.

ورغم أن هذه الاستراتيجية التى قامت عليها حركة "جماعة المسلمون" جعلت منهجها فى العنف يختلف عن منهج جماعة "شباب محمد" إلا أن ذلك لم يحل دون إقدامها فى عام ١٩٧٧ على اختطاف الشيخ محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف الأسبق واغتياله، ربما بسبب غلبة منطق "التكفير" على أفكارها.

(٣) تنظيم "الجهاد

تعود جذور هذا التنظيم إلى جماعة الفنية العسكرية التى تم الكشف عنها فى عام ١٩٧٤ ويمكن اعتباره إحدى حلقات تطورها التى مرت بمرحلتين عامى ١٩٧٧ و١٩٧٩. وقد تشكل التنظيم الأول على يد اثنين من أعضاء جماعة الفنية فى عام ١٩٧٧ بالإسكندرية تحت أسم جديد وهو "الجهاد"، أما الآخر فقد شكله محمد عبد السلام فرج بعد أن انضم فى أوائل عام ١٩٧٨ إلى تنظيم "الجهاد" بالاسكندرية قبل أن ينشئ تنظيماً فى القاهرة فى العام التالى (١٩٧٩) تحت نفس الاسم. واعتبر فرج مؤسس التنظيم ومنظره حيث كتب كتيباً باسم "الفريضة الغائبة" اعتبر بمثابة الوثيقة الفكرية الرئيسية للجماعة، وقد لخصت الوثيقة أفكار التنظيم حول قيام الدولة الإسلامية وعودة "الخلافة".

ويعتبر مبدأ "الجهاد" هو الفكرة المحورية التى صاغ عبد السلام فرج أفكاره حولها، وحدد من خلالها استراتيچية التنظيم السياسية، وتبدأ مقدمة "الفريضة الغائبة" بالتنويه إلى خطورة إغفال مبدأ الجهاد بالقول: (ان الجهاد فى سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد، والذى لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف)(٥١).

وتلخص الوثيقة التى استندت إلى بعض القواعد الفقهية والفتاوى التى قدمها بعض العلماء فى العصور الماضية*- إلى تكفير الحكم وضرورة الخروج على الحاكم.

ومن هذا المنطلق الفكرى حدد فرج استراتيچيته فى "الجهاد" وفقاً لمعيارين: الأول، هو تحديد "العدو القريب والعدو البعيد"، والآخر، هو وجوب القتال كفرض عين على كل مسلم. بالنسبة للمعيار الأول، يعطى الأولوية للخروج على نظام الحكم "الداخلى" قبل مواجهة أى تحدٍ للقوى الخارجية، فيقول: (هناك من يقول بأن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة، والحقيقة أن تحرير الأراضى المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم ولكن يجب توضيح أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد.. لأن دماء المسلمين التى ستنزف حتى وان تحقق النصر لن تكون لصالح الدولة الإسلامية. وإنما لصالح الحكم الكافر القائم.. وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله".. ويضيف: إن أساس وجود الاستعمار فى بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام". فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو أمر غير مجد وغير مفيد)(٥٢)، ثم يتحدث عن المعيار الثانى بوجوب القتال أو "الجهاد" ضد الحكام بأنه فرض عين على كل مسلم(٥٣).

ومن هنا أسبغ تنظيم الجهاد شرعية دينية على استراتيچيته فى العنف المسلح لمواجهة النظام القائم، وقد اعتمد التنظيم فى هذا السياق على فتوى لابن تيميه أصدرها للرد على بعض الأسئلة التى وجهت إليه والتى جاء فيها بأن: (زعماء المغول غير مسلمين رغم إيمانهم بوحدة الله، وبرسالة محمد)، لتبرير تدبيره اغتيال رئيس

الدولة فى اكتوبر عام ١٩٨١ باسم "الجهاد الإسلامى".

والواقع أن كتاب الفريضة الغائبة يكتسب أهمية كبيرة ليس فقط لارتباطه المباشر بحادث اغتيال الرئيس السادات، وإنما أيضاً لأنه اعتبر وثيقة أساسية للتبرير الفقهى الذى اعتمد عليه تنظيم الجهاد فى إباحة القتل، واستحلال المال العام، ومحاولة قلب نظام الحكم، وتجدر الإشارة إلى أن "الفريضة الغائبة" ظلت منذ وضعها عبد السلام فرج ، هى المنبع الرئيسى لأفكار تيار "الجهاد فى مصر رغم التغيرات التنظيمية التى طرأت عليه منذ نشأته فى أواخر السبعينيات، إذ ظلت الوثائق والبيانات المتفرقة التى صدرت باسم "تنظيم الجهاد" بعد ذلك تأخذ عن كتاب "الفريضة الغائبة". وتعتبره المصدر الفكرى الرئيسى لها، ومن قبلها "رسالة الإيمان" لصالح سرية حيث سبقت أطروحاته الفكرية عن "الجهاد" فى الإسلام ومقاومة الحكومات القائمة عمل عبد السلام فرج. ويعتبر مضمون الوثيقتين واحداً رغم الفروقات التفصيلية التى تتعلق باستراتيجية "الحركة"، خاصة فى مجال التعامل مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة، إذ أن بعض الأفكار التى طرحها صالح سرية حول جواز العمل الحزبى- المشروط، وبدخول الانتخابات والمشاركة فى الوزارات، والعمل فى مختلف أجهزة الدولة بغرض خدمة الحركة الإسلامية ودعمها لم تلق قبولاً عند عبد السلام فرج الذى اتخذ موقفاً أكثر تشدداً، برفض التعامل مع مؤسسات الدولة.

وتأثر تيار "الجهاد" بمجموعاته المختلفة أكثر بآراء الأخير فى مجال العمل السياسى أو فى استراتيجية الحركة، وإن كان فى المقابل تأثر بأفكار الإثنين حول القضايا المشتركة الرئيسية على صعيد الأفكار والتى يمكن تلخيص أهمها فى اعتبار "الجهاد" هو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، أى اعتماد القوة والعنف كوسيلة لتغيير نظام الحكم، والحكم "بتكفير" الحاكم، وبجاهلية المجتمع واعتباره (دار حرب)، ورفض القوانين المعمول بها باعتبارها قوانين "كفر"(٥٤).

ورغم تعدد هذه الجماعات والتنظيمات إلا أن ثمة ملاحظات عامة تشير إلى كثير من نقاط الالتقاء ويمكن إيجازها فى الآتى:

(١) تشابه الخلفية الاجتماعية لأعضاء هذه الجماعات، حيث ينتمى أغلبها إلى شرائح الطبقة الوسطى خاصة الدنيا منها من ذوى الأصول الريفية، فضلاً عن الانتماء إلى فئة عمرية واحدة (تقع بين ١٨ - ٣٥ عاماً) وكان أكثرهم من الطلاب.

(٢) أنه رغم بعض الفروقات فى الهياكل التنظيمية والعلاقات الهرمية بين القيادة والأعضاء فى كل من هذه الجماعات، إلا أن التشكيل التنظيمى على مستوى العمل الحركى التنفيذى ظل متشابهاً، حيث اعتمد على شكل المجموعات أو الخلايا الصغيرة العدد والتى تتفق مع طابع السرية لعمل هذه الجماعات، فضلاً عن توفير سهولة الانتشار وتجنب الضربات الأمنية الشاملة.

(٣) التشابك التنظيمى بين الجماعات والتنظيمات المختلفة، إذ على الرغم من صعوبة الحكم بشكل قاطع على مدى الارتباط العضوى بينها، إلا أن ما يمكن التأكيد عليه هو وجود نوع من التداخل بين الجماعات المختلفة، ويظهر ذلك بشكل خاص فيما يتعلق بالعضوية حيث شهدت بعض هذه الجماعات تنقلات عديدة بين أفرادها من جماعة إلى أخرى كما يظهر فى حالة جماعة "الفنية العسكرية" حيث تحول بعض أعضائها إلى "جماعة «المسلمون»"* التى ظهرت بعدها بخمس سنوات، وقام بعضها الآخر بتأسيس تنظيم "الجهاد". وإلى جانب هذا التداخل والتحول يجدر التذكير بالانتماء السابق لبعض قيادات ومؤسسى هذه الجماعات إلى جماعة الإخوان المسلمين*.

وربما يثير التداخل بين الجماعات المختلفة، والتحولات التى تطرأ على أفكار أعضائها، طبيعة الدور الذى أصبحت تلعبه السجون فيما يمكن تسميته "بإعادة

التنشئة" حيث تتحول لأماكن للتجمع واللقاء والحوار، ومراجعة استراتيجية الجماعات بعد كل ضربة أمنية تتعرض لها، وهي تعد بذلك إحدى الوسائل الجديدة للتجنيد، ولبث الروح الجماعية بين مختلف الأعضاء.

ويدل على ذلك أن التشكيل الجنيني للجماعات الإسلامية التي ظهرت في السبعينيات نما في المعتقلات والسجون التي ضمت أعضاء وقيادات الإخوان المسلمين في الستينيات وهو ما أسفر عن قيام البعض منهم بتأسيس جماعات جديدة عقب الخروج من السجن لتأخذ منهجاً سياسياً مغايراً للمنهج الذي سارت عليه جماعة الإخوان، وتعد حالة شكري مصطفى مؤسس "جماعة «المسلمون»" نموذجاً بارزاً على ذلك، هذا فضلاً عن التحولات التي طرأت على أعضاء بعض الجماعات الأخرى - داخل السجون أيضاً - والتي سبقت الإشارة إليها.

(٤) وأخيراً، فإن أسلوب "التجنيد" لهذه الجماعات اعتمد في الأساس على دور العبادة إلى جانب عامل القرابة والصداقة، وإذا كان العاملان الاخيران يعتبران من الدوائر المغلقة نسبياً، إلا أن الوسيلة الأولى وهي دور العبادة أي "المساجد" كانت من أكثر طرق التجنيد فعالية على المستوى القاعدي.

الأبعاد والأصول الاجتماعية

انتمى معظم أعضاء هذه الجماعات إلى الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى: من ذوي الأصول الريفية حديثة الاستيطان بالمدن، ويمثل أغلب هؤلاء الأعضاء الجيل الأول من مهاجري الريف إلى المدينة وتوضح المؤشرات الخاصة بالتوزيع المهني والجغرافي لهذه الجماعات تفاصيل هذا البعد الاجتماعي، فمعظم أعضاء هذه الجماعات هم من الشباب المتعلم تعليماً مدنياً حديثاً، كما كانت أعلى نسبة من الطلبة وأدناها من الفلاحين، فأغلب أعضاء جماعة الفنية العسكرية على سبيل المثال كانوا من طلاب خريجي كليات الطب والهندسة والفنية العسكرية، وكان من بينهم بعض الضباط.، كما كانوا من أبناء موظفي الدولة وصغار ومتوسطي الملاك في الريف والمدن، وينطبق نفس

الشئ على أغلب أعضاء الجماعات الأخرى (التكفير والهجرة، والجهاد).

ويعكس التوزيع الجغرافى نفس المعنى فتركز وجود هذه الجماعات فى المدن الكبرى وخاصة فى العاصمة فى المناطق التى يطلق عليها هوامش المدن، وهى ظاهرة ملحوظة فى محافظتى القاهرة والجيزة حيث الوجود المكثف يقع فى مناطق مثل المطرية والزيتون وروض الفرج وعين شمس والزاوية الحمراء، والتى تعد من أكثر الأماكن التى تجمع المهاجرين من الريف، وفى الجيزة كان التركيز فى مناطق مشابهة مثل بولاق الدكرور ومنطقة الهرم، أى أنها مناطق تعرف العمران العشوائى والتكدس السكانى ونقص الخدمات، وبالتالى التدنى الواضح فى مستويات المعيشة.

أما مركز الثقل الجغرافى الآخر للجماعات الإسلامية فهو فى صعيد مصر، وخاصة فى العواصم الريفية، ويرجع ذلك أيضاً إلى الأوضاع الاجتماعية، حيث تعانى تلك المناطق من درجة تأخر ملحوظة عن باقى أنحاء الجمهورية، ويظهر ذلك من خلال تدنى مستويات المعيشة، وسيادة نمط مغلق من الثقافة تسود فيه العادات والتقاليد الجامدة التى يعرفها صعيد مصر منذ قرون بعيدة، ويضاف إلى ذلك الاتساع الذى شهدته العواصم الريفية مثل أسيوط والمنيا وفتح كليات جامعية جديدة بها، مما جعلها أكثر عرضة لعوامل عدم الاستقرار الاجتماعى.

ومن هنا يصنف كثير من الباحثين جماعات العنف السياسى الإسلامى كحركات "احتجاج اجتماعى حضرية" تعبر عن أزمة الطبقة الوسطى الصغيرة، فكما يشير "هاينبوش": (إن ظهور جماعات العنف الإسلامية هو انعكاس لتراكم مجموعة من الأسباب التى ترجع إلى التغيير الاجتماعى السريع غير المتوازن) ويقر ذلك من خلال مؤشرين أساسيين: الأول، هو التحضر الواسع الذى نقل أعداداً هائلة من الريف إلى المدن بدرجة تفوق قدرة القطاع الاقتصادى الحضرى على أن يستوعبه، وهو ما ولد لدى هؤلاء المهاجرين درجة عالية من الإحباط الاجتماعى والشعور بالاغتراب، أى أنه أدى فى النهاية إلى ما يعرف بأزمة "هوية" بسبب عوامل التهميش التى يتعرضون لها فى المدن، واستعدادهم بالتالى للانخراط فى حركات الاحتجاج والرفض والثانى، خاص

بمشاكل السياسة التعليمية التي تخرج سنوياً فائضاً ضخماً من خريجي الجامعات أصحاب المؤهلات الدراسية العليا الذين لا تستوعبهم التنظيمات الاقتصادية مما جعل الجامعات بدورها تشكل أرضاً خصبة لحركات المعارضة، وأصبح النظام التعليمى نفسه مولداً محتملاً للعنف حيث تزداد درجة الوعي لدى المتعلمين - خاصة الجامعيين - دون أن تصاحبها قدرة موازنة من النظام السياسى على أرضاء الطموحات الاجتماعية التي تزداد بحكم التعليم(٥٥).

وبهذا المعنى فإن جماعات العنف السياسى الإسلامى ظهرت كتعبير عن الاحتجاج الاجتماعى المرتبط بإحباطات الطبقة الوسطى خاصة فى شرائحها الدنيا، التي تعانى الكثير من عوامل القلق والتذبذب وعدم التحديد بسبب عوامل التغير والحراك التي تمر بها والتي تجعلها دائماً في وضع عدم استقرار اجتماعى(٥٦)، ومن هنا فإن انتماء أعضاء الجماعات الإسلامية اجتماعياً إلى هذه الطبقة يعكس هذا الاضطراب، حيث عبروا عن الطبقة الدنيا القادمة من الريف فى مرحلة انتقالية إلى الطبقة الوسطى الدنيا الحضرية وهي بذلك تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعبئة السياسية والتمرد(٥٧).

ثالثاً : موقف النظام من جماعات العنف

ارتبطت الأساليب المختلفة التي لجأ إليها النظام في عهد الرئيس السادات في مواجهة جماعات العنف، بطبيعة إدراكه لهذه الظاهرة، والتي عكستها الخطب السياسية للسادات خاصة مع بداية ظهور أول جماعة في عام ١٩٧٤ حيث مال إلى التقليل من شأن هذا التحدى رغم ما انطوى عليه من عنف مباشر ضد السلطة، فأشار إليها بقوله: (إنها "موجة" فكما ظهرت في أوروبا موجة الهيبز بعد الحرب العالمية الثانية كذلك عندنا، ولكن بسبب عمق التدين في منطقتنا ظهرت الموجة هنا في شكل العودة إلى الشعوذة الدينية، أنا لا أسميها تديناً، بل شعوذة دينية)، كذلك فقد حمل هذا الإدراك ربطاً للظاهرة بالعناصر الخارجية فكما أشار: (طبعاً هناك محركون من الخارج،

فقضية الكلية العسكرية محركها شخص من خارج مصر هو صالح سرية)(٥٨).

والملاحظة الهامة هنا أن الإدراك المبكر للسادات لطبيعة التحدى سعى لإرجاعه إلى العنصر الدينى - بالمعنى الضيق - بما يعنى تغييب العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، ويبدو أن هذا الإدراك لم يتغير كثيراً بعد ظهور "جماعة «المسلمون"» فى عام ١٩٧٧، إذ أشار إلى أن وجود هذه الجماعات أمر طبيعى فى كل دولة حيث يوجد متعصبون فى كل مكان. ووفق قوله: (إن النوع الجديد من الإخوان المسلمين يطلق عليه اسم المنظمات الإسلامية، وهذه المنظمات تتسم بالتعصب الشديد لدرجة أنهم بدأوا بمقتل وزير الأوقاف السابق وهو رجل مسلم مثلهم، إنهم ليسوا فقط ضد المسيحين بل إنهم ضد الحكومة وقد تمت محاكمتهم وإعدام اثنين منهم.. إن لدينا ذلك ولكن هذا أمر طبيعى فى كل دولة يوجد بها متعصبون فى هذا الجانب أو ذاك).

واتسم الخطاب الذى استخدمه السادات فى مواجهة تحدى جماعات العنف بالمراوحة بين أسلوب التهديد المباشر تارة، ومحاولة النصح تارة أخرى فضلاً عما انطوى عليه أحياناً من "سخرية" من أفكار هذه الجماعات ومنهجها فى فهم "الدين(٥٩).

ولكن ثمة ملاحظات أساسية حول خطاب السادات الموجه للجماعات الإسلامية فى هذا السياق:

(١) ليس هناك دليل على أن التهديد المباشر الذى لجأ إليه بصورة متكررة خاصة فى أعقاب تزايد حوادث العنف - قد أدى إلى ردع هذه الجماعات، كان أبرز دليل على ذلك هو تزايد نشاطها، بل وظهور جماعات أخرى جديدة(٦٠)، وربما أدى هذا الأسلوب إلى فتح المجال أمام العنف والعنف المضاد من ناحية، كما أعطى الأولوية للمعالجة الأمنية من ناحية أخرى.

(٢) إن "النصح" الذى لجأ إليه السادات كأسلوب آخر فى خطابه الموجه لجماعات العنف استند إلى مفهوم "السلطة الأبوية" بما تعنيه من ترسيخ لمفاهيم الطاعة والولاء فى الثقافات التقليدية، فضلاً عن إخضاع العلاقة بين الحاكم والمحكومين لمعايير

العلاقة السلطوية للأب على الأبناء. والواقع أن هذه النزعة لدى السادات لم تقتصر على توجهه ناحية الجماعات الإسلامية، وانما شكلت عنصراً أساسياً من بنية خطابه السياسى بشكل عام، والذى حرص دائماً على استهلاله بعبارة "أبنائى وبناتى"(٦١).

بعبارة أخرى عكست هذه المرحلة نوعاً من الممارسة "الأبوية" للسلطة وقدم السادات نفسه باعتباره "ربا للعائلة المصرية" بحيث اعتبر أن أى خلاف فى الرأى هو خروج عن القيم التى تفرضها العلاقة العائلية، وإذا كانت هذه الممارسة، بما تحمله من مضمون قيمى، تتناقض جذرياً مع المفاهيم السياسية الحديثة "للمواطنة"، وتتعارض مع فكرة التعددية السياسية والتحول الديمقراطى الذى قاده النظام، فإن لجوء السادات إلى تكرار نفس الخطاب "الأبوى" فى تعامله مع هذا النوع بالذات من المعارضة السياسية الذى مثلته الجماعات الإسلامية بمنحاها العنيف، كان لابد وأن يحمل الكثير من السلبيات، فضلاً عن تقليله من شأن التحدى الذى واجهه.

(٣) إن خطاب السادات الموجه إلى الجماعات الإسلامية حمل تناقضاً جوهرياً بين التوجه "الدينى السياسى" والتوجه "العلمانى"، بحيث أثر على مصداقيته فى كلا الاتجاهين، فقد احتل الدين مكاناً بارزاً فى خطابه وتوجهه السياسى، بحيث جعل الرؤية السياسية تختلط بالمضمون الدينى وهو ما يتعارض مع الاتجاه العلمانى. إذ أن كلا الاتجاهين يقدم بالضرورة تصوراً متكاملاً يتحدد فى إطاره سلوك الفرد والمجتمع والنظام السياسى، وكلاهما مغاير للآخر. وقد ترتب على التوجه الأول خلق معايير دينية – سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة – للحكم على مدى التزام النظام بترجمة هذا التوجه إلى سياسات وتشريعات تتعدى مستوى الخطاب ومفهوم "التدين الفردى".

وفى هذا السياق كانت أشد معارضة سياسية للنظام هى المعارضة ذات الاتجاه "الدينى". وفى المقابل فقد أدى عنف المعارضة السياسية الإسلامية فى مواجهة النظام، إلى لجوئه لخطاب مغاير فى مواجهتها، يؤكد على ضرورة الفصل بين "الدين والسياسة"، وهو ما ردده مراراً فى تعليقه على حوادث العنف التى قامت بها الجماعات

الإسلامية (٦٢) ، مما أوقعه فى تناقض واضح، وعكس الخطاب السياسى للسادات جانباً هاماً من سياسة الدولة إزاء الجماعات الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالمواجهة الأمنية، حيث تمشت هذه السياسة جنباً إلى جنب مع تصاعد حدة لغة الخطاب، والتى ارتبطت بدورها بتزايد أعمال العنف وتوالى ظهور جماعات جديدة بعد جماعة شباب محمد أو "الفنية العسكرية"، متمثلة فى «جماعة المسلمون» أو "التكفير والهجرة"، ثم تنظيم الجهاد. وصدرت أحكام بإعدام معظم قيادات هذه الجماعات، فضلاً عن اعتقال بعض أعضائها. وإن كانت هذه المواجهة الأمنية لم تتخذ طابعاً واسعاً قياساً بالمواجهة التى تمت مع التنظيم الأخير بعد إقدامه على اغتيال الرئيس السادات فى أكتوبر ١٩٨١.

يتضح مما سبق المحدودية التى اتسمت بها معالجة النظام لظاهرة العنف والجماعات المعبرة عنه حيث قامت على تصور إمكانية إخضاع العامل الدينى لمقتضيات الصراع السياسى وتوظيفه بما يخدم استقرار النظام. وعلى الرغم من التحدى الذى مثلته جماعات العنف أمام هذا التصور، إلا أنه لم يؤد إلى تغير جوهرى فى موقف النظام، وهو الأمر الذى انعكس فى النهاية على فعالية مواجهته لهذا التحدى.

الفصل الثالث
النظام والمواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية

لم تقتصر الاستراتيجية التى اتبعها النظام فى مواجهة المعارضة الاسلامية بشقيها السياسى والعنيف على أساليب وسياسات المواجهة المباشرة، وإنما امتدت إلى مجالات عديدة فى محاولة لاحتواء هذه المعارضة وتحييدها أو مواجهتها بشكل غير مباشر.

ويتناول هذا الفصل مجالات المواجهة غير المباشرة بين النظام والمعارضة الإسلامية وأثرها على تطور موقف كل من الجانبين إزاء الآخر.

أولاً: أبعاد ومجالات المواجهة

شملت مجالات المواجهة غير المباشرة التى لجأ إليها النظام فى اطار استراتيجيته لتحييد المعارضة السياسية الإسلامية العديد من المؤسسات والهيئات هى: الأزهر، والمساجد الأهلية، والطرق الصوفية، والإعلام، والتعليم.

(١) المؤسسة الدينية الرسمية

إذا كانت سياسة النظام فى عهد السادات تجاه المؤسسة الدينية الرسمية ممثلة فى الأزهر تعكس فى جانب منها استمراراً للسياسة التقليدية للسلطة التى تسعى للحصول على دعم وتأييد هذه المؤسسة فى مجال السياسات المختلفة، فإنه يمكن النظر إليها أيضاً فى إطار استراتيجيته لاحتواء المعارضة الدينية، حيث شكلت إحدى ركائز هذه الاستراتيجية.

وتعبر سياسة النظام تجاه الأزهر عن رؤيته للدور الذى يمكن أن يؤديه، والذى لا يقف عند حدود الدور الدينى وإنما يتجاوزه إلى المجال السياسى سواء على

الصعيد الداخلى أو الخارجى، وإن كان الدور الأخير محكوم بعدم خروجه عن الإطار العام الذى تحدده الدولة، ويتمحور الدور السياسى للأزهر وفقاً لهذه الرؤية حول محورين أساسيين: الأول هو دعم سياسات النظام واعطاؤها نوعاً من الشرعية الدينية. والآخر يتلخص فى دورة فى التعبئة الجماهيرية لهذه السياسات.

ولا تختلف رؤية النظام للدور السياسى للأزهر فى عهد السادات عن رؤية سلفه حيث هدفت الإجراءات والقوانين التى اتخذها عبد الناصر فى هذا المجال، ومن ذلك ضم الوقف الأهلى، وإلغاء المحاكم الشرعية، فضلاً عن إصدار قانون إعادة تنظيم الأزهر فى عام ١٩٦١، إلى إخضاع هذه المؤسسة لهيمنة الدولة حرصاً على توجيه الدور السياسى لها بما يتفق ورؤية النظام وتصوره لهذا الدور، ولم يقدم السادات على إجراء أى تغيير أو تعديل جوهرى على الخطوات السابقة، مما يعكس الاستمرارية والتشابه فى رؤية كل منهما للدور السياسى للأزهر، وربما تقع مساحة الاختلاف فى درجة السيطرة على هذه المؤسسة، وتوجيه دورها بما يخدم الأهداف السياسية للعهدين.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن قانون تنظيم الأزهر لاقى قدراً من المعارضة من قبل بعض علماء الدين فى بداية عهد السادات وأبرزهم الشيخ عبد الحليم محمود وهى معارضة بدأت منذ أن كان وزيراً لشؤون الأزهر (١٩٧١ - ١٩٧٣) حيث تقدم بعدد من الاقتراحات من أجل تعديل بعض مواد القانون واستمرت هذه المعارضة حتى بعد تعيينه شيخاً للأزهر فى عام ١٩٧٣، كما اعترض على القرار الجمهورى الذى أصدره السادات برقم ١٠٩٨ والخاص بتنظيم شؤون الأزهر، رغم موافقة وزير الأوقاف عليه حينئذ وهو الشيخ عبد العزيز عيسى. ووصلت معارضة الشيخ عبد الحليم محمود إلى حد تقديم استقالته، وتركز اعتراضه الأساسى على القرار فى أنه يجعل الأزهر تابعاً بشكل كامل لوزير شؤون الأزهر، الأمر الذى يشكل قيداً عليه كما أنه لم يمنح وزير شؤون الأزهر نفوذاً وزارياً مطلقاً. وفى المقابل تقدم الشيخ عبد الحليم محمود بمشروع قانون لتعديل بعض أحكام قانون إعادة تنظيم الأزهر كان أهم ما جاء فيه هو: المطالبة بمنح شيخ الأزهر جميع السلطات المخولة للوزير، وإلغاء منصب وزير شؤون الأزهر، وإسناد تمثيل مؤسسة الأزهر فى مجلس الوزراء إلى شيخ الأزهر

بدلاً من وزير شؤون الأزهر(٦٣).

وقد استجاب الرئيس السادات لاقتراح الشيخ عبد الحليم محمود وصدر القرار الجمهورى رقم ٣٥٠ لسنة ١٩٧٥ والذى نص فى مادته الأولى على أن (شيخ الأزهر هو الإمام الأكبر وصاحب الرأى فى كل ما يتصل بالشؤون الدينية)، وأكدت مادته الثانية على أن يكون لشيخ الأزهر بالنسبة للأزهر وهيئاته والعاملين بها - عدا جامعة الأزهر - جميع الاختصاصات المقررة للوزير، أما بالنسبة لجامعة الأزهر فتكون له الاختصاصات المقررة فى القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١. ورغم أن هذه التعديلات لم تمس جوهر القانون الخاص بتنظيم الأزهر إلا أنها عكست حرصاً شديداً من جانب الرئيس السادات على إرضاء هذه المؤسسة.

فقد سعى السادات منذ بداية حكمه إلى استمالة الأزهر وعلمائه وهو ما ظهر من خلال تأكيده على دور الأزهر التاريخى فى مجال الدفاع عن الإسلام فى مصر والعالم الإسلامى، وأشار إليه فى خطبه السياسية، باعتباره من أعرق الجامعات الإسلامية والذى ناضل طوال ألف عام لكى يحفظ الرسالة الإسلامية وللإسلام قوته ومقوماته ولو لا دفاعه عن الإسلام - وفق تعبير الرئيس - "لضاع الإسلام"، كما أشار إلى أنه أحد الأسباب التى تجعل مصر مقصد جميع المسلمين بعد مكة والمدينة إذ أنه يعتبر القبلة الثانية بعدهما، واستمر السادات فى التأكيد على هذا الدور التاريخى للأزهر خاصة خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حكمه وهى السنوات التى شهدت توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية ومقاطعة الدول العربية لمصر رداً على هذه السياسة فضلاً عن تعليق عضويتها فى المؤتمر الإسلامى حيث أشار إلى: (أنه لا يمكن للأمة العربية أن تعمل بدون مصر وأزهر مصر، وملايين الدولارات العربية لن تبنى ما يماثل الأزهر)(٦٤).

وارتبطت رؤية السادات للأزهر برؤيته لدور رجال الدين وتأكيده على أهميته، وتوافق ذلك بصفة خاصة مع شعار "دولة العلم والإيمان" الذى رفعه حيث أشار إليهم باعتبارهم "حفظة رسالة الإيمان" الذين يقع على عاتقهم مهمة مواجهة الانحراف فى فهم الدين وذلك (بنشر القيم الإسلامية وتعريف الأجيال بالدين الصحيح)(٦٥).

واتجه السادات في إطار هذه السياسة إلى استقطاب عدد من رجال الدين، وسعى إلى تقليدهم مناصب هامة في المؤسسة الدينية. ومن أمثلة ذلك ترقية الشيخ موسى لاشين – رغم ما عرف عنه من آراء دينية متشددة – من خطيب لأحد مساجد القاهرة، إلى عميد كلية أصول الدين بالأزهر. كما عين الشيخ "محمد الغزالي" الذي كان عضواً في الإخوان المسلمين، لمنصب نائب وزير الأوقاف، وربما تصور السادات أنه بهذه التعيينات سينجح في تحييد القوى الإسلامية المعارضة وخاصة "جماعات العنف" من خلال احتواء الرموز الدينية المتشددة وجذبها لصفوف المؤسسة الدينية الرسمية(٦٦).

ولكن الملاحظة الأساسية في هذا المجال هي أن تأكيد السادات على دور رجال الدين اقترن بطبيعة هذا الدور حيث اعترف عندما كان في صالح النظام ويخدم أهدافه، ثم لجأ إلى تحجيمه عندما تجاوز هذه الحدود، ويبدو ذلك واضحاً من خلال المقارنة بين موقف السادات من "رجال الدين" في السنوات الأولى لحكمه، وموقفه منهم في المرحلة الثانية وبالذات منذ عام ١٩٧٧ وهي السنوات التي شهدت بدايتها تزايد أحداث "الفتنة الطائفية" وتصاعد حدة العنف السياسي والاجتماعي من قبل الجماعات الإسلامية، وهي كلها عوامل أدت إلى زيادة التوتر بين النظام والقوى الإسلامية، وهو ما أدى إلى تحول ملحوظ في موقف السادات، حيث اتجه إلى تقييد دور رجال الدين من خلال ترديد مقولة (لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة)(٦٧). ومن هذا المنطلق حث على التنبيه بعدم استخدام المساجد والكنائس إلا في العبادة فقط، ووفقاً لعبارته (لا المساجد ولا الكنائس وجدت للاستغلال السياسي)، ومن ثم فإن (اشتغال عالم الدين الإسلامي أو المسيحي بالسياسة وفق هذا الموقف الجديد للسلطة قد يوجب عليه ترك منصبه).

وفي إطار سعي السادات لتحجيم هذا الدور عمد إلى اتخاذ بعض الاجراءات القانونية التي تضمن تقييد النشاط السياسي لرجال الدين(٦٨)، وقد حمل هذا الموقف تناقضاً ملحوظاً مع موقفه السابق حيث عمد إلى إفساح المجال واسعاً أمامهم للعب دور في المجال السياسي والاجتماعي باعتبار أن "الدين" هو أحد الركائز الأساسية للمجتمع المصري وللنظام الحاكم، ثم سعى بعد ذلك إلى تقليص هذا الدور أو على

الأقل تحجيمه بدعوة ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، وهو تناقض ظل من إحدى السمات الرئيسية التي حددت ملامح السلوك السياسي للنظام في عهد السادات في هذا المجال.

الأزهر وتبرير سياسات النظام

عمد السادات إلى توظيف دور الأزهر، في دعم سياسات النظام وإعطائها نوعاً من الشرعية الدينية في مواجهة القوى السياسية المعارضة سواء اتخذت طابعاً دينياً أو غير ديني. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أكد السادات على الدور التعبوي للأزهر الذي شكل إحدى أدواته السياسية لتعبئة الجماهير لقبول قرارات السلطة وسياساتها في المجالات المختلفة(٦٩).

وشكلت هذه الرؤية استمرارية في الخط السياسي الذي تبناه النظام منذ ١٩٥٢ في تعامله مع مؤسسة الأزهر، وربما كان أحد الأسباب التي ساعدت على الحفاظ على هذه الاستمرارية هو الموقف المؤيد الذي اتخذه الأزهر من نظام ثورة يوليو والذي يعتبر عهد السادات إحدى حلقاته، إذ لم تشكل هذه المؤسسة وعلماؤها عنصر تهديد له بعكس "الإخوان المسلمين" الذين شكلوا جماعة دينية سياسية منظمة منذ أواخر العشرينات ولعبوا دوراً هاماً في الحياة السياسية المصرية، ومثلوا عنصر التحدي الرئيسي لأي نظام سياسي، وقد كان الصدام المبكر مع هذه الجماعة هو أحد الأسباب الرئيسية التي دعت النظام إلى تقوية علاقاته بالأزهر، وقد استفاد في ذلك من الخلافات القائمة بين بعض رجاله وبين الإخوان المسلمين حول تفسيرهم ورؤيتهم لدور الإسلام في المجتمع، على الرغم من أن كثيراً من الأزهريين كانوا أعضاء بجماعة الإخوان المسلمين(٧٠)، وقد اتجه عدد كبير من رجال الأزهر إلى تأييد ثورة يوليو والهجوم على الإخوان باعتبارهم يعملون ضد النظام وفي مقدمتهم شيخ الأزهر حينئذ محمد الخضر حسين* الذي وصفها بأنها (أعظم انقلاب اجتماعي مر بمصر منذ قرون لأنه الانقلاب الوحيد الذي ينشد لمصر النظام لتتمكن من الاستقرار عليه والاستمرار فيه للأبد(٧١).

وقد يرجع هذا الموقف المؤيد الذى اتخذه الأزهر من الثورة فى بدايتها إلى عاملين: الأول، هو عدم انطلاقها من أيديولوچية سياسية واضحة المعالم أو لها موقف محدد من موقع الدين فى الحياة السياسية والاجتماعية بحيث تثير عداء مع المؤسسة الدينية، والآخر، يتعلق بالمكاسب الشخصية التى حققها عدد كبير من علماء الأزهر خلال الفترة السابقة للثورة من خلال تحالفهم مع الملك والإنجليز وهو ما أضعف موقفهم[٧٢].

ومن هذا المنطلق عمل الأزهر على تأييد العهد الجديد الذى بدأ بتولى الرئيس السادات للحكم فى ١٩٧٠ وكان أول مظهر لهذا التأييد هو البيان الذى أصدره المجلس الأعلى للأزهر برئاسة الشيخ محمد الفحام مؤيداً للإجراءات التى أقدم عليها السادات فى ١٥ مايو ١٩٧١ باسم "ثورة التصحيح" حيث اعتبرها (خطوة تأتى من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين وسيادة القانون وبناء الدولة الجديدة)[٧٣]، كما حرصت مجلة "منبر الإسلام" فى ذكرى ثورة التصحيح على إصدار مجموعة من المقالات المؤيدة لها من منطلق إسلامى لإضفاء شرعية دينية عليها[٧٤].

وفى المقابل لجأ السادات إلى تدعيم علاقته بالأزهر لضمان ولاء هذه المؤسسة للحكم، فلم يكتف بعد تشكيل الحكومة التى رأسها بنفسه فى عام ١٩٧٣ إلى تعيين شيخ الأزهر كما هى العادة وإنما عمد إلى خلق وظيفتين دينيتين جديدتين فى إطار نفس المؤسسة الدينية وهما: وزير الدولة للشؤون الدينية، ومنصب وزير الأوقاف، وكان ذلك مؤشراً على الأهمية التى يوليها السادات للمؤسسة الدينية وحرصه على إبقائها تحت سيطرة الدولة ورقابتها[٧٥].

وقد انعكست هذه العلاقة على الدور الذى لعبه الأزهر فى تبرير سياسات النظام وتدعيمها سواء على صعيد القضايا الداخلية أو الخارجية. وتمثلت أهم هذه القضايا داخلياً فى التوجهات الاقتصادية الجديدة والموقف من اليسار، والمواجهة مع قوى المعارضة الإسلامية، وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وخارجياً فى سياسة المصالحة مع إسرائيل، وعلاقة مصر بالدول العربية بعد توقيع المعاهدة المصرية الإسرائيلية.

الأزهر والقضايا الداخلية

التوجهات الاقتصادية الجديدة والموقف من اليسار

لم يحل الموقف المؤيد الذى اتخذه الأزهر من السياسات الاشتراكية فى عهد عبد الناصر دون اتخاذه نفس الموقف من سياسات التحول الاقتصادى فى عهد السادات باسم "الانفتاح"(٧٦)، بل ووجدت هذه السياسة من يدافع عنها من داخل المؤسسة الدينية باعتبارها ذات أساس إسلامى، وقد تولت مجلة "منبر الإسلام" نشر المقالات المؤيدة للسياسة الاقتصادية الجديدة(٧٧).

وفى نفس السياق اتخذ الأزهر موقفاً مؤيداً للنظام فى مواجهته لقوى المعارضة اليسارية، خاصة بعد أحداث ١٧ و ١٨ يناير.

وتعتبر هذه الأحداث من الأحداث الهامة التى أثارت قلقاً كبيراً لدى النظام فى عهد السادات، الذى لجأ إلى استخدام عامل الدين كإحدى الأدوات السياسية لمواجهة قوى اليسار التى اعتبرها المسئول الأول عن هذه الأحداث، وقد لجأ مرة أخرى إلى رجال الدين للحصول على دعمهم إزاء ما تصوره بأنه الخطر المباشر الذى يهدد استقرار نظامه ويعطل سياساته فى المجال الاقتصادى والاجتماعى، وبدا ذلك من خلال لقاءاته فى نفس العام مع رجال الدين (الإسلامى والمسيحى) فضلاً عما جاء فى خطبه السياسية للتأكيد على أهمية عنصر الإيمان فى بناء المجتمع، ومطالبته للقائمين على الشؤون الدينية فى المجتمع بضرورة المساهمة فى إيجاد أسلوب عصرى لإدخال القيم الدينية والإيمان فى نفوس النشء منذ بداية حياتهم وإلى الجامعة(٧٨).

وقد لعب الأزهر دوراً لدعم النظام فى مواجهة هذا التحدى حيث اجتمع المجلس الأعلى لشؤون الأزهر برئاسة الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر وقتئذ، فى أعقاب شجب السادات لأحداث يناير وانتهى إلى توجيه بيان إلى مجلس الشعب أخذ فيه بتفسير السلطة لهذه الأحداث حيث أشار إليها باعتبارها (من أعمال الشغب والتخريب التى قامت بها فئة من الغوغاء اليساريين)(٧٩) كما حرص الشيخ عبد الحليم محمود

فى خطبة الجمعة التالية للأحداث على التنديد "بالشيوعيين" الذى وقفوا وراء الأحداث. كما عمل المجلس الأعلى للشئون الإسلامية على إصدار كتاب فى نفس الاتجاه ضمنه تبرير السادات للأحداث، كما أعلن تجديد "بيعته" للنظام القائم مستنكراً أحداث العنف التى وقعت فى ١٨ و ١٩ يناير(٨٠).

وفى نفس الإطار اتجه الشيخ محمد متولي الشعراوى وزير الأوقاف في ذلك الوقت لشجب نفس الأحداث من منطلق دينى، وعزاها إلى غياب أحكام الشريعة الإسلامية وعدم الأخذ بها(٨١).

وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن دعم الأزهر ورجاله لموقف السادات وسياساته إزاء قوى اليسار لم ينبع من التحدى اللحظى الذى فرضته تلك الأحداث وإنما شكل ركيزة أساسية وظفها السادات طوال السبعينيات وقبل اندلاع مظاهرات يناير، لشن هجوم على اليسار عبر أجهزة الإعلام والمؤسسة الدينية الرسمية ممثلة فى الأزهر، معتمداً فى ذلك على فتوى سابقة للشيخ عبد الحليم محمود تشير إلى أن (الشيوعيين ملحدون لا ينتمون إلى الجماعة الإسلامية)(٨٢).، وفى هذا السياق أعلن السادات بأنه لن يولى لأحد منهم منصباً مهماً فى الدولة(٨٣).

ولا شك أن اعتماد الرئيس على هذه الفتوى يعد نموذجاً مباشراً لاستخدام السلطة الدينية من خلال رجال الدين، لتبرير سياسات بعنيها.

الموقف من جماعات العنف

إزاء ما شهدته سنوات السبعينيات من تصاعد لأعمال العنف من قبل الجماعات الإسلامية وبالتحديد منذ عام ١٩٧٤، ثم قيام إحدى هذه الجماعات (التكفير والهجرة) بقتل الشيخ محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف الأسبق فى عام ١٩٧٧. لجأ النظام مرة أخرى إلى المؤسسة الدينية الرسمية لحثها على الوقوف فى وجه تيار العنف الإسلامى، ودعم سياساته فى مواجهة هذا التحدى الذى شكل تهديداً لاستقرار النظام، ويبدو أن هذا التوجه انطلق من اعتبارين: الأول، هو عدم نجاح سياسة النظام فى الاعتماد على الإخوان المسلمين كقوة سياسية إسلامية (معتدلة) لصد أو تحجيم

تيار العنف الذى تمثله الجماعات الإسلامية (المتشددة)، فهى فى كل الأحوال وعلى الرغم من محاولات الاحتواء التى بذلها السادات معها لتحييدها إلا أنها لم تكن قوى خاضعة فى النهاية لسيطرة النظام بل إنها بدأت تدريجياً تأخذ موقع المعارضة تجاه الكثير من سياساته. والآخر، يتلخص فى رغبة السادات فى الارتكاز على الأزهر لبلورة موقف من هذه الجماعات يدعم سياسات النظام فى مواجهتها وتبريرها دون أن يفقد رافده الدينى فى الشرعية*.

ومن هذا المنطلق حرص السادات على أن يصف أفكار ونشاط الجماعات الإسلامية التى تتخذ من العنف وسيلة أساسية لصراعها مع النظام بأنها تمثل (انحرافاً عن الفهم الصحيح لجوهر الدين الإسلامى)، ووفقاً لهذا التصور أصدر مجموعة من التوجيهات تقوم من خلالها المؤسسات الدينية ورجال الدين بدور أساسى لتقديم (المفهوم الصحيح للدين) وكجزء من استراتيجيته المضادة فى مواجهة الجماعات الإسلامية المختلفة. وتمثلت هذه التوجهات التى أشرفت عليها وزارة الأوقاف فى إطلاق نشاط الجمعيات الدينية المختلفة فى إطار خطة قومية يضعها قطاع الشؤون الدينية، ووضع خطة لتثقيف الشباب دينياً، وتشكيل لجنة مشتركة من القطاعين الدينى والإعلامى لربط المجتمع بالدين ربطاً يتفق والمرحلة القادمة. هذا مع تنظيم دورات تدريبية لإعداد الواعظ الدينى المتخصص، فضلاً عن إعداد وحدات متنقلة لنشر الدعوة الإسلامية فى الهيئات الاجتماعية المختلفة (النوادى، النقابات، المصانع، وأماكن التجمعات الجماهيرية) فى مختلف المحافظات(٨٤).

وإذا كانت هذه التوجهات تعطى بعض الملامح العامة للدور الذى لعبته المؤسسات الدينية وعلماؤها فى مواجهة جماعات العنف إلا أنه تبقى مجموعة من الملاحظات الأساسية فى هذا المجال، يمكن تلخيصها حول الآتى:

أولاً: إنه على الرغم من عدم وقوف هذه المؤسسات وأهمها الأزهر موقف المعارضة من توجهات النظام ومن الدور الذى أراد له أن يلعبه فى هذا السياق إلا أن ذلك لم يكن يعكس ولاءً كاملاً من قبل هذه المؤسسات للنظام، وخاصة من جانب رجال الدين وعلى رأسهم شيخ الأزهر نفسه وقتئذ الشيخ عبد الحليم محمود،

وقد بدا ذلك بوضوح من خلال موقفه من (جماعة التكفير والهجرة) المسئولة عن اغتيال الشيخ محمد حسين الذهبي، حيث تباطأ في الإعلان عن رأى "الأزهر" في القضية المنظورة لهذه الجماعة أمام إحدى المحاكم العسكرية، مما اضطر الاخيرة إلى إصدار حكمها بدون صدور رأى رجال الدين*، وهو ما حدا بالشيخ عبد الحليم محمود بعد ذلك لإصدار بيان يوضح فيه رأى رجال الأزهر إزاء هذه القضية، ولكنه استند فيه إلى التفرقة بين مسألة "القتل"، وقضية "الفكر"، وهو الموقف الذى لم يرض النظام واعتبره تعبيراً عن نوع من المراوغة في إدانة الجماعة، مما حدا به إلى القيام بحملة إعلامية واسعة النطاق شملت عدداً من رجال الدين لتحقيق نفس الغرض واتجهت إلى إدانة الجماعة باعتبار أن أفكارها تتنافى مع مبادئ الإسلام.

وتكرر نفس الموقف الخلافي عندما أصدر الشيخ جاد الحق على جاد الحق مفتى الجمهورية وقتئذ فتوى بخصوص كتاب "الفريضة الغائبة" وهى الوثيقة الأساسية لتنظيم "الجهاد"، حيث لقيت هجوماً مضاداً لها من جانب عدد من علماء الأزهر(٨٥) رغم أنها سجلت بعض المآخذ على السلطة في معرض انتقاداتها لأفكار الكتاب وللجماعة المعبرة عنه.

ثانياً: إن هذه المواقف الخلافية لعلماء الدين في مواجهة أفكار ونشاط جماعات الإسلام السياسى ربما تكشف عن جانب هام من ضعف الاستراتيجية السياسية التى اتبعها السادات في مواجهة قوى المعارضة الدينية في عهده، ويعود السبب الأول لهذا الإخفاق إلى صعوبة التفرقة من الناحية الدينية والعقيدية بين القوى الإسلامية على اختلاف مواقعها سواء خضعت لسيطرة الدولة (كحال المؤسسة الدينية) أو خرجت عنها إلى موقع المعارضة وتحدى السلطة، إذ رغم وجود بعض الخلافات الفقهية والتفسيرية بينها حول الأفكار والمبادئ الإسلامية فضلاً عن اختلاف أهدافها ومصالحها السياسية والتى تحدد

فى النهاية موقف كل منها من السلطة والنظام الحاكم، إلا أنها جميعاً تنطلق من أيديولوچية دينية واحدة يصعب معها الفصل بشكل حاد بين القوى المختلفة المعبرة عنها، ومن هنا فإن اعتماد السادات على إخضاع المؤسسة الدينية ومحاولات احتواء قوى المعارضة السياسية الإسلامية ممثلة فى الإخوان لمواجهة قوى العنف لم يحل دون تزايد حجم جماعاتها وانتشارها، بل ولم يخفف من حدة العنف الذى انتهجته طوال السبعينيات – وحتى نهاية حكم الرئيس – ومما يدل على قصور هذه الاستراتيچية وضعفها ما استشعره السادات من محدودية دور المؤسسة الدينية فى هذا المجال حينما طلب، فى معرض توجيهاته للوزارة الجديدة التى تشكلت فى مايو ١٩٨٠، وزير الأوقاف بإعادة النظر فى عملية الدعوة الدينية مشيراً إلى (أن المساجد والكنائس لم توجد لاستغلالها فى السياسة)(٨٦).

وفى نفس الإطار حث الأزهر على إصدار مجلة جديدة لمواجهة الأفكار الدينية "المتشددة" التى تتبناها الجماعات المعارضة للنظام، وقد عمل الشيخ "محمد عبد الرحمن بيصار" شيخ الأزهر حينئذ على إصدار هذه المجلة فى يوليو ١٩٨١ عن مجمع البحوث الإسلامية تحت عنوان "رسالة الأزهر" كملحق أسبوعى لمجلة "الأزهر"(٨٧)، وإن لم يبدُ أنها قد نجحت فى القيام بدور فعال فى هذا المجال حيث توقفت بعد صدور ٤٧ عدداً منها*.

ثالثاً: إن اعتماد السادات على المؤسسة الدينية ورجال الدين كجزء من استراتيچيته لمواجهة جماعات العنف الإسلامية أوقعه فى كثير من التناقض، حيث اتجه فى البداية واتساقاً مع هذه الاستراتيچية للتأكيد على العامل الدينى ودور المؤسسة الدينية ورجالها فى القضايا السياسية والاجتماعية لإعطاء الشرعية الدينية لسياسات النظام، ثم تناقض مع هذا الاتجاه حينما بدت محدودية هذا الدور أو خروجه أحياناً عن الحدود المتصورة له، إلى التأكيد على ضرورة الفصل بين الدين والسياسة فضلاً عن انتقاده لدور رجل الدين والذى رأى ضرورة اقتصاره

على النواحى الدينية والبعد عن العمل فى مجال السياسة، ويلاحظ أن التغير فى هذا الموقف ارتبط بطبيعة المرحلة ونوع التحدى الذى يواجه النظام من ناحية، وطبيعة الدور الذى قامت به المؤسسة الدينية ورجالها من ناحية أخرى.

قضية تطبيق الشريعة الإسلامية

فى إطار الإعداد للدستور الدائم لعام ١٩٧١، والذى تضمن نصاً خاصاً بالشريعة الإسلامية، سعى السادات إلى كسب تأييد الأزهر لخطوته فى هذا المجال، وبدا ذلك من خلال حرص اللجنة التحضيرية للدستور على الالتقاء بقيادات الأزهر لعرض مشروع الدستور الدائم عليها قبل ظهوره فى صيغته النهائية، وشجع الأزهر هذه الخطوة إلا أن الصيغة التى وردت بالدستور والمتعلقة بالشريعة الإسلامية باعتبارها مصدراً رئيسياً للتشريع أثارت جدلاً هاماً من جانب عدد من رجال الدين[٨٨]، حيث لم تكن تشكل سوى خطوة على طريق تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية من وجهة نظرهم*.

وعلى الرغم من تأييد المؤسسة الدينية لسياسة النظام فى مجال الشريعة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يكن يعنى عدم ممارستها لضغوط غير مباشرة عليه لدفعه إلى استكمال الخطوة التى اتخذها فى بداية السبعينيات، وقد بدا ذلك واضحاً منذ منتصف السبعينيات وبعد تزايد إلحاح القوى السياسية الإسلامية على مسألة تطبيق الشريعة واستجابة النظام جزئياً لهذا المطلب بإعادة طرح القضية فى مجلس الشعب، إذ نادى شيخ الأزهر وقتئذ الشيخ محمد الفحام بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية على اعتبار أن مصر بلد إسلامى كما دعا مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر لوضع قانون إسلامى من أجل تقنين الشريعة[٨٩].

وتبنى الشيخ عبد الحليم محمود الذى خلف الشيخ الفحام فى عام ١٩٧٣ هذه القضية، ومارس ضغوطاً ملحوظة على مجلس الشعب للإسراع فى تطبيق أحكام الشريعة وعدم تعطيلها أو تطبيقها فى مجال دون آخر حيث أشار إلى: (أنه لا مجال

لاجتهاد البشر فى مسألة يوجد فيها نص شرعى قطعى)، وبوصفه شيخاً للأزهر فقد عمل على تشكيل لجنة عليا لمراجعة التشريعات الوضعية وتعديلها بما يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وهى اللجنة التى انتهت إلى وضع مشروع قانون الحدود الشرعية فى عام ١٩٧٧.

وفى نفس الإطار عقد بعض رجال الدين وعلى رأسهم الشيخ حسنين مخلوف مؤتمراً فى نفس العام تحت رعاية شيخ الأزهر الشيخ عبد الحليم محمود ضم عدداً من الهيئات وممثلى بعض القيادات الإسلامية لطرح قضية الشريعة الإسلامية، وكان أهم ما نادى به المؤتمر هو سرعة الأخذ بها وبطلان أى تشريع أو حكم يصدر مخالفاً لما جاء به الإسلام.

وعلى الرغم من تبنى الشيخ عبد الرحمن بيصار، الذى تولى الأزهر خلفاً للشيخ عبد الحليم محمود فى عام ١٩٧٨، لوجهة نظر مغايرة فى مجال تطبيق الشريعة الإسلامية حيث لم ير ضرورة لتغيير كافة القوانين وإنما فقط تعديل بعض أحكام القانون التجارى والمدنى فضلاً عن قانون العقوبات، أما بالنسبة لتعديل القوانين الخاصة بالنظام المصرفى فرأى أن تعديلها يجب أن يتم بشكل تدريجى حتى لا يترتب عليها إضرار بالاقتصاد الوطنى(٩٠)، إلا أنه فى النهاية كان يعبر - رغم هذه الصيغة المعتدلة التى طرحها فى مجال تطبيق الشريعة - عن الإصرار على ضرورة الأخذ بها بشكل كامل حتى ولو تم ذلك على مدى زمنى أطول وبصورة تدريجية.

ولعل أهم ما تشير إليه هذه الوقائع هو أنه على الرغم من تجنب المؤسسة الدينية وتحاشيها لأى صدام، ومواجهة عنيفة مع السلطة، بل وعلى الرغم من خضوعها لها باعتبارها من المؤسسات الرسمية للدولة، إلا أن ذلك لم يكن يعنى ولاء كاملاً لها، كما لم يؤد إلى تخليها عن بعض قضاياها الرئيسية التى تشكل محوراً رئيسياً لوجودها مثل قضية الشريعة الإسلامية، وربما يختلف شكل طرحها لهذه القضايا ودرجة ممارستها للضغوط من أجل تحقيقها تبعاً لطبيعة المرحلة السياسية ومساحة الدور المتاح لها فى الحياة السياسية من ناحية، وطبيعة القيادات التى تتولاها

من ناحية أخرى، إلا أنه فى كل الأحوال يظل لهذه المؤسسة رؤيتها الدينية التى من الصعب إخضاعها بشكل كامل لمتطلبات السياسة وحدها. ولا شك أن الظروف الموضوعية التى حكمت تجربة السبعينيات قد قدمت إطاراً أوسع لعمل المؤسسة الدينية. ويرجع ذلك فى جانب كبير منه إلى سياسة السادات تجاهها والتى كانت أقل قبضة وسيطرة على تلك المؤسسة من سياسة عبد الناصر فى نفس المجال(٩١).

وقد يؤيد هذا الرأى الموقف الذى اتخذه الأزهر من تعديل قانون الأحوال الشخصية الذى تبناه الرئيس السادات، حيث سارع شيخ الأزهر وقتئذ الشيخ عبد الحليم محمود إلى إصدار بيان ندد فيه بهذا القانون وحذر من تطبيقه باعتباره مخالفاً للشرع(٩٢)، وهو الأمر الذى حدا بالحكومة إلى تأجيل إقرار القانون الجديد ولم يصدر إلا بعد وفاة الشيخ عبد الحليم محمود فى عام ١٩٧٨ حيث صدر فى يونيو ١٩٧٩ وقبل انعقاد الدورة البرلمانية الجديدة لمجلس الشعب بثلاثة أيام.

ويكشف جانباً من هذا السلوك إخفاق النظام فى الحصول على التأييد المستمر من الأزهر رغم سعيه المتواصل للارتكاز عليه فى دعم مواقفه وتبرير الكثير من سياساته.

الأزهر وقضايا السياسة الخارجية

المصالحة مع إسرائيل

كما حرص السادات على كسب تأييد المؤسسة الدينية فى مجالات سياساته الداخلية. فقد انعكس ذلك أيضاً على مجالات السياسة الخارجية، والتى تأتى فى مقدمتها سياسته تجاه إسرائيل منذ زيارته للقدس فى ١٩٧٧، وهى السياسة التى أثارت معارضة من قبل كافة القوى السياسية على وجه التقريب وبالأخص من المعارضة الإسلامية سواء تمثلت فى الإخوان المسلمين أو الجماعات الأخرى، بحيث اشتدت الحاجة للبحث عن مصدر آخر يضفى نوعاً من الشرعية الدينية على هذه

السياسة، خاصة وأنه حاول تقديم تفسير دينى لها من خلال خطبة وتصريحاته فى ذلك الوقت(٩٢)، ويبرز مرة أخرى دور المؤسسة الدينية فى مجال تبرير هذه الخطوة وما تلاها بعد ذلك من توقيع معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية فى عام ١٩٧٩ حيث أصدر الأزهر فى هذا الإطار بياناً يوضح فيه عدم تعارض هذه المعاهدة مع تعاليم الإسلام الممثلة فى القرآن والسنة، وأشار فى هذا الصدد إلى ما فعله الرسول {صلعم} عندما عقد معاهدة صلح الحديبية بينه وبين مشركى مكة وظل حافظاً لها حتى نقضها اليهود(٩٣)، وتدعيماً لهذا البيان أصدرت وزارة الأوقاف عدداً من النشرات الدينية توزع على أئمة المساجد فى أنحاء الجمهورية ليعملوا على توضيح موقف الإسلام من قضية الحرب والسلام وتبيان شرعية موقف النظام فى إبرام المعاهدة، واستنادها فى ذلك إلى تعاليم القرآن(٩٤).

المجال العربى والإسلامى

احتل هذا المجال أهمية خاصة فى أواخر السبعينيات بعد إبرام المعاهدة المصرية الاسرائيلية، وما ترتب عليها من مقاطعة الدول العربية لمصر وتعليق عضويتها فى المؤتمر الإسلامى. ورداً على هذا الموقف لجأ السادات إلى إبراز دور مصر الإسلامى الرائد مستنداً فى ذلك على وجود الأزهر بها.

وفى هذا السياق أصدر الأزهر برئاسة الشيخ محمد عبد الرحمن بيصار وعلماء مجمع البحوث الإسلامية بياناً يعلنون فيه رفضهم لهذا الإجراء، وتضمن القول إن: (مصر هى بلد الأزهر الذى دافع لمدة ما تزيد عن ألف عام عن الإسلام وحماه من الذين يريدون استغلاله)، وهو الأمر الذى امتدحه السادات واعتبره دعماً لسياسته(٩٥).

وفى هذا الإطار طرح السادات فكرة إنشاء "جامعة الشعوب العربية والإسلامية" رداً على نقل جامعة الدول العربية إلى تونس وتعليق عضوية مصر فى المؤتمر الإسلامى، وكلف د. زكريا البرى وزير الأوقاف حينئذ بتشكيل لجنة تحضيرية

عام ١٩٨٠ من أجل الإعداد لقيام الجامعة والتى تمت بالتعاون مع شيخ الأزهر عبدالرحمن بيصار، وقد تشابهت هذه الفكرة مع فكرة المؤتمر الإسلامى الذى قام فى الخمسينيات والذى شغل السادات منصب السكرتير العام فيه، وقد هدفت "جامعة الشعوب الإسلامية" إلى إخراج مصر من عزلتها فى ذلك الوقت وفتح المجال لتحركها فى مجال العالم الإسلامى.

وربما كانت أهم ملاحظة تثار فى سياق التعرض لبعض النماذج من موقف الأزهر أو المؤسسة الدينية على صعيد القضايا الخارجية هو السلوك المؤيد الذى اتخذه إزاء سياسات النظام فى هذا المجال والذى اختلف بعض الشئ عن مواقفه تجاه القضايا الداخلية وربما يرجع ذلك إلى عاملين: الأول، هو رغبة الأزهر فى إظهار دعمه للنظام وهو موقف لا يخرج عن النمط التقليدى فى تعامله مع السلطة السياسية حيث قامت هذه العلاقة على الدعم المتبادل بين الجانبين إلى جانب التأكيد على دوره السياسى. والآخر، هو الاستفادة من ذلك فى الحصول على بعض المكاسب على صعيد القضايا الداخلية والتى تكتسب أولوية على القضايا الخارجية.

ويبقى فى مجال تقييم استراتيجية السادات فى الاعتماد على المؤسسة الدينية سواء للقيام بدور فى التعبئة، والشرعية، والتبرير للسياسات أو لمواجهة المعارضة الإسلامية التى تصاعدت خلال سنوات السبعينيات، الإشارة إلى بعض الملاحظات التى تتعلق بمدى فاعليتها وهى:

(١) إن اعتماد النظام على دور المؤسسة الدينية فى التعبئة والشرعية والتبرير لسياساته عكس ضعفاً ملحوظاً فى أداء النظام فى مجال السياسات المختلفة، وظلت شرعية هذه السياسات مرتبطة إلى حد كبير بالمصدر التقليدى للشرعية وهو الدين، وبالتالى لم تكتسب شرعية عقلانية تستمد من فعاليتها وقدرتها على تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية المختلفة.

(٢) إن التصور النظرى لقدرة المؤسسة الدينية، اعتماداً على شرعيتها التاريخية، على

احتواء المعارضة السياسية الإسلامية قد أثبت محدوديته فى الواقع العملى ولعل المؤشر الواضح على ذلك هو استمرار هذه المعارضة وتصاعدها بمختلف فصائلها وتيارتها حتى انتهت بحادث اغتيال الرئيس على يديها.

وقد ترجع محدودية هذا التصور إلى عوامل ثلاثة: الأول، أنه يغيب أى بعد سياسى واجتماعى فى تعامله مع ظاهرة جماعات العنف السياسى الإسلامى، وفى هذا اختزال شديد للظاهرة. والثانى، هو محدودية قدرة المؤسسة الدينية نفسها على مواجهة هذا النوع بالذات من المعارضة خاصة على المستوى الفكرى. فمع الأخذ فى الاعتبار الاختلاف فى الرؤى والمواقف السياسية إلا أن الخلافات على المستوى الفكرى تظل دائماً فى الفروع والاجتهادات، إذ أن المنبع الفكرى والاتفاق على الأصول فيه يظل عاملاً مشتركاً بين جميع القوى الدينية سواء كانت "مؤسسية" أو غير مؤسسية"، وهو ما جعل المواجهة الفكرية بين الجانبين أمراً بالغ التعقيد بل ومثيراً لكثير من الجدل والخلافات داخل المؤسسة الدينية نفسها وعلمائها، مما أدى بها فى كثير من الأحيان إلى اتخاذ مواقف وسطية إرضاءً للجانبين ولكن دون تحقيق نجاح حاسم على أى صعيد منهما. والثالث، يتعلق بالهجوم الشديد الذى تعرضت له هذه المؤسسة من قبل جماعات العنف الإسلامية والتى اتهمتها بالخضوع للسلطة وتعبيرها عما يمكن تسميته "بالإسلام الرسمى" وهو ما أضعف مصداقيتها أمام هذه الجماعات وأفقدها القدرة على إقناعها والتأثير عليها، ويجب الأخذ فى الاعتبار أيضاً العامل النفسى الذى تعرضت له هذه المؤسسة بعد قتل أحد علمائها الشيخ الذهبى على يد إحدى الجماعات الإسلامية، والذى ربما لعب دوراً فى زيادة تحجيم دورها فى هذا المجال.

(٣) إن إصرار النظام على الحصول على الشرعية الدينية من قبل المؤسسات الدينية الرسمية خاصة الأزهر لتبرير أغلب سياساته قد أفضى فى النهاية إلى إضفاء نوع من "الأسلمة" على هذه السياسات، أو بمعنى آخر إلى تغليب العامل الدينى

فى مجال صنع وتنفيذ السياسات. وهو الأمر الذى جعل الصراع السياسى بين النظام وقوى المعارضة السياسية الإسلامية يدور على أرضية دينية، وإذا كان أحد الأهداف العامة لهذا التوجه تتمثل فى رغبة النظام فى السبعينيات فى تجريد هذه القوى من الشرعية، فإن النتيجة النهائية للصراع والتى انتهت بمقتل السادات كانت على العكس تماماً، وربما تكون هذه النتيجة نموذجاً على خطورة استخدام الدين وتوظيفه فى مجال الصراع السياسى.

(٤) إن التقييم النهائى لعلاقة النظام فى عهد السادات بالمؤسسة الدينية يعكس ضعفاً فى سيطرة النظام عليها فى هذه المرحلة مقابل تنامى دورها، وهو الدور الذى بدأ يتزايد منذ الانكسار الذى تعرض له النظام فى ١٩٦٧. حيث أخفق فى تقديم تبرير عقلانى للهزيمة وبرزت الحاجة إلى الدور المعنوى والتبريرى الذى يمكن أن تؤديه المؤسسة الدينية، وعلى الرغم من قيام مؤسسة الأزهر بهذه الوظيفة إلا أنها استفادت من الظروف الموضوعية التى سادت فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات لتحقيق بعض المكاسب السياسية وتدعيم نفوذها وهو الأمر الذى تأكد من خلال الضغط الذى مارسته لإدراج النص الخاص بالشريعة الإسلامية فى الدستور الدائم لعام ١٩٧١، والموقف من محاولات تحديث قانون الأحوال الشخصية، فضلاً عن العمل المستمر فى اتجاه استكمال الخطوة التى بدأت فى عام ١٩٧١ بصدد الشريعة حتى جاء تعديل المادة الخاصة بها فى الدستور لينص على أنها المصدر الرئيسى للتشريع فى مايو ١٩٨٠، وتعد هذه الخطوة فى مجملها انتصاراً لمطالب الاتجاه الإسلامى والتى دفعت إليها المؤسسة الدينية جنباً إلى جنب مع القوى الإسلامية المعارضة حيث اعتبرت قضية الشريعة الإسلامية هى المطلب الرئيسى للإخوان المسلمين ولكثير من الجماعات الإسلامية.

(٢) دور المساجد والأئمة

فى إطار اهتمام النظام فى عهد السادات بتوظيف دور رجال الدين والمؤسسة

الدينية بما يخدم الأهداف السياسية للنظام برز دور الواعظ الديني والإمام والمسجد كأدوات للتعبئة وقناة للاتصال المباشر بالجماهير، وربما زاد من أهمية هذا الدور من وجهة نظر الرئيس السادات قدرة هذه الوسائل على التوجيه الديني السريع لما تتبعه من أسلوب مبسط ومباشر في مخاطبة عامة الشعب، ولعل الصعود المفاجئ لدور الشيخ محمد متولي الشعراوي منذ بداية السبعينيات أحد النماذج الدالة على ذلك، فلم يكن الشعراوي من علماء الدين البارزين، وإنما عمل بالتدريس في بعض محافظات الجمهورية ثم في فترة متأخرة شغل بعض المناصب الإدارية الثانوية بالأزهر، وتمثلت قوته الحقيقية في قدرته على الجذب الجماهيري من خلال عرضه وتفسيره المبسط للإسلام، وبدا دعم النظام لهذا الاتجاه من خلال إفساح المجال أمام الشيخ الشعراوي لأداء دوره من خلال أجهزة الإعلام الرسمية حيث قدم برامج دينية يقوم فيها بدور أقرب إلى دور الواعظ الديني(٩٦)، فضلاً عن إقدام السادات على تعيين الشيخ الشعراوي وزيراً للأوقاف (١٩٧٦ - ١٩٧٨). وهو المنصب الذي لم يستمر فيه أكثر من عامين ثم عاد مرة أخرى إلى دوره التقليدي من خلال أجهزة الإعلام.

ولكن اللافت للانتباه أن هذا النموذج للدور الذي لعبه الشيخ الشعراوي قد أدى إلى زيادة التعبئة الدينية بشكل عام بسبب قدرته على التأثير الجماهيري وسعة الانتشار الإعلامي، والتي لم تكن بالضرورة تصب في اتجاه الأهداف السياسية التي أرادها النظام من هذه التعبئة، في الوقت الذي أخفق في استقطاب الجانب المعارض والذي تمثل في جماعات العنف السياسي، حيث تعرض للنقد والهجوم من جانبها على أثر تعيينه وزيراً للأوقاف كما أن محاولاته للحوار الفكري معها اتسمت بالمحدودية الشديدة والضعف(٩٧)، وبالتالي فقد بدأ تدعيم هذا الدور من قبل النظام يسير في اتجاه ثم انتهى إلى عكسه تقريباً.

وفي نفس السياق يأتي دعم النظام لدور المساجد والائمة حيث شجع على زيادة بناء المساجد وانتشارها، بحيث زادت أعدادها في السبعينيات زيادة ملحوظة، وخاصة المساجد الأهلية ففي عام ١٩٦٢ كان عدد المساجد الحكومية نحو ٣٠٠٠ مسجد وعدد

المساجد الأهلية حوالى ١٤,٠٠٠ مسجد أى بفارق حوالى ١١,٠٠٠ مسجد. وبعد انتهاء عهد السادات كان تقدير عدد هذه المساجد عام ١٩٨٢ هو ٦٠٠٠ مسجد حكومى مقابل ٤٠,٠٠٣ من المساجد الأهلية بفارق ٣٣,٠٠٣ مسجد أى أن الفجوة بينهما تضاعفت بأكثر من ثلاث مرات خلال عشرين عاماً(٩٨).

وجدير بالذكر أن المساجد الحكومية تخضع مباشرة لوزارة الأوقاف* التى تتولى الإشراف عليها، كما تقوم بتعيين الائمة فيها من بين خريجى كليات أصول الدين، ولكن مع تزايد الحاجة إلى الائمة ونقص الأعداد من خريجى هذه الكلية اضطرت الوزارة إلى تعيين خريجى الثانوية الأزهرية كائمة فى المساجد الصغيرة أو حتى من ذوى الكفاءات الأقل. أما المساجد الأهلية فهى التى يتولى بناءها وإدارتها الأفراد والجمعيات، ولا تخضع لنفس اللوائح والتعليمات الحاكمة للمساجد الحكومية.

ويعكس إخضاع المساجد الحكومية لوزارة الأوقاف وإعطاؤها صلاحية ضم بعض المساجد الخاصة طبقاً للقانون، اهتماماً ملحوظاً من قبل الحكومات المتعاقبة لضمان السيطرة على كافة المؤسسات الدينية وتوجيهها، خاصة فى ظل قرار إلغاء جميع الأوقاف الخاصة وإخضاع أراضيها لقوانين الإصلاح الزراعى فى الحقبة السابقة، مما يعنى نزع استقلاليتها المالية وربطها بميزانية الدولة. وقد كانت مهمة الإشراف على المساجد من أكثر مهام وزارة الأوقاف التى تنامت بصورة ملحوظة خاصة فى ظل نظام ١٩٥٢، حيث أصبحت إحدى الأدوات السياسية لتوجيه الاتجاهات والسلوك الجماهيرى بما يتوافق وأهداف النظام فى إطار سعيه لتحقيق تغيير اجتماعى سريع عن طريق تكثيف التعبئة الجماهيرية باستخدام العامل الدينى.

ولا شك أن دور المسجد تاريخياً كان يؤهله للقيام بهذه المهمة حيث يعتبر من أهم مراكز التجمع الطوعى للجماهير، ومن ثم يمثل أهمية محورية لدى النظام السياسى لتوظيفه فى مجال التعبئة السياسية، وكما يشير "مورو برجر" فإن هذه الوظيفة تعاظمت فى ظل الحقبة الناصرية حيث نظر إلى المساجد باعتبارها مصدراً للتعبئة الروحية لأكبر عدد من الأفراد والتى يمكن توجيهها لخدمة التوجهات

السياسية*(٩٩)، ويعتبر هذا التوجه هو صورة أخرى من صور ربط الدين بالسياسة ولكن بوضعه تحت هيمنة الدولة من خلال السيطرة على جميع المؤسسات المعبرة عنه.

والواضح أنه مع اعتماد النظام على دور المؤسسات الدينية وتوجيهها سياسياً بدت المشكلة الرئيسية فى المدى الذى يمكن أن تصل إليه هذه السيطرة خاصة فى حالة المساجد والتى بحكم طبيعتها وسعة انتشارها كان من الصعب الهيمنة عليها خاصة مع الزيادة الملحوظة فى عدد المساجد الأهلية والتى لا تخضع للتوجيه الحكومى وللإشراف المباشر لوزارة الأوقاف.

وقد أدى ذلك إلى أمرين: الأول، فقدان وزارة الأوقاف رقابتها على المساجد. والآخر، هو نقص عدد الائمة من خريجى الأزهر والذين كانوا تقليدياً يقومون بوظيفة الإمام فى المساجد التابعة للوزارة، ومن هنا بدأ يظهر على مدى العقدين الأخيرين أئمة مستقلون لعبوا دوراً هاماً على صعيد "الخطاب الإسلامى" فى جذب أنصار للجماعات الإسلامية المتشددة، وفى هذا الإطار اعتبرت هذه المساجد أكثر الأماكن ملاءمة للتعارف واللقاء والتجنيد لهذه الجماعات**(١٠٠).

وتجسدت هذه المشكلة بشكل بارز فى عهد السادات وظهرت فى تزايد الفجوة بين عدد المساجد الحكومية مقارنة بالمساجد الأهلية كما سبقت الإشارة. وقد وصف د. زكريا البرى آخر من شغل منصب وزير الأوقاف فى عهد السادات هذه المشكلة بقوله: (لقد تم الإسراع فى بناء المساجد الأهلية بمعدل لم تعرف له مصر مثيلاً مطلقاً وذلك خلال السنوات الأخيرة وبشكل يفوق بكثير إمكانيات الوزارة للإشراف عليها)(١٠١).

وقد واجهت الحكومة مصاعب عديدة فى التعامل مع المساجد الأهلية يأتى فى مقدمتها ضعف الإمكانيات المادية والبشرية التى يمكن أن توفرها قياساً بهذا التزايد الكمى السريع، وكإجراء عاجل لمواجهة هذه المشكلة خصصت وزارة الأوقاف عام ١٩٨١ (٢ مليون جنيه) من ميزانيتها لاستيعاب جزء من هذه المساجد فى بداية

الثمانينيات واستطاعت بالفعل ضم حوالى ٩٠٠ مسجد أهلي، وهو عدد ضئيل بالقياس إلى التضخم العددى للمساجد الأهلية*، ولم تكن الإمكانيات المالية هى العائق الوحيد وإنما عانت الوزارة أيضاً من نقص فى الأعداد المطلوبة لإمداد هذه المساجد بالائمة والخطباء المعتمدين منها. والمفارقة الهامة فى هذا المجال تبدو فيما عانت منه الوزارة فى الأساس من عدم قدرة العنصر البشرى لديها على تغطية المساجد الحكومية التابعة لها مباشرة. فقد قدر عدد الائمة المعينين بحوالى ٣٠٠٠ إمام لتغطية ٦٠٠٠ مسجد[(١٠٢)]. ولم يزد هذا العدد خلال عشرين عاماً (١٩٦٢ ١٩٨٢) بينما تضاعفت أعداد المساجد الحكومية والأهلية، وتوضح هذه المؤشرات جانباً هاماً من المشكلة التى واجهتها الحكومة والتى تزايدت حدتها فى المحافظات وخاصة محافظات الصعيد التى تعانى تقليدياً من النقص الشديد فى كافة الإمكانيات المطلوبة لتطويرها**[(١٠٣)].

وقد ألقت كل من الهيئات الدينية مسئولية هذا العجز على بعضها البعض، حيث سعت وزارة الأوقات إلى تحميل الأزهر مسئولية عدم تأهيل أعداد كافية من الائمة للمساجد. وأشار الشيخ عبد الرحمن بيصار شيخ الأزهر وقتئذ بدوره إلى إهمال وزارة الأوقاف فى الإشراف على المساجد، وهو ما دعا هذه الوزارة بعد ذلك إلى القيام بضم عدد من المساجد الأهلية بدون التنسيق مع الأزهر[(١٠٤)].

ويرز الجانب السياسي من مشكلة تزايد المساجد وخاصة الأهلية منها فى عهد السادات ليس فقط فى افتقاد الدولة للقدرة على توجيه هذه المساجد، وإنما فى خروجها شبه الكامل عن سيطرة الدولة حيث شكل المسجد منذ السبعينيات أداة هامة للتعبئة استخدمتها القوى الإسلامية المعارضة فى مواجهة النظام. وبرزت قيادات دينية مارست هذا الدور من خلال إمامتها للمساجد الأهلية (مثل الشيخ محمد عبد الحميد كشك فى القاهرة، والشيخ أحمد المحلاوى فى الإسكندرية وغيرهم كثيرون).

ولم يكن من السهل مواجهة هذا التحدى لاعتبارين أساسيين: الأول، هو ما تمثله هذه المساجد من تجمع عفوى للجماهير فضلاً عن الاعتبار الدينى الذى يجعل

من اللجوء إلى إغلاقها أمراً بالغ التعقيد ومثيراً للكثير من الحساسية، والآخر، يتمثل فى صعوبة اتخاذ إجراء من جانب السلطة لإقصاء أحد أئمة المساجد دون الدخول فى مواجهة أو صدام مع مريديه. وهو ما حدث بالفعل خلال هذه المحاولات والتى كانت تؤدى فى أغلب الاحيان إلى تدخل جهاز الأمن فضلاً عن الصعوبة الأخرى المتمثلة فى عدم قدرة وزارة الأوقاف باعتبارها الجهة المسئولة عن الاشراف على المساجد فى توفير أئمة كبديل عن أولئك الذين يتقرر إبعادهم.

هكذا برزت الجوانب السياسية لمشكلة التزايد الكمى للمساجد الأهلية فى السبعينيات، وانتقل دور المسجد، و"الإمام" الذى راهن عليه النظام كإحدى أدوات التعبئة السياسية الدينية المطلوبة لخدمة أهدافه السياسية إلى أداة للتعبئة فى الاتجاه المضاد، خاصة مع تزايد هيمنة فصائل من جماعات المعارضة السياسية الإسلامية على الكثير من هذه المساجد، وهى القضية التى اتخذت شكلاً أكثر حدة فى الثمانينيات.

(٣) الطرق الصوفية

تعكس الخطوات التى اتخذها السادات فى السبعينيات فى سبيل تنظيم الطرق الصوفية مؤشراً آخر على اهتمامه بالعامل الدينى ورغبته فى إخضاعه للمجال السياسى، حيث تعتبر هذه الطرق إحدى حلقات الاتصال المباشر بالجماهير، وربما اعتبرها النظام إحدى الأدوات غير المباشرة لنشر المفهوم "الرسمى" للإسلام خارج إطار المؤسسة الدينية الرسمية[(١٠٥)]. وفى هذا السياق اتجه السادات لتنظيم الطرق الصوفية من خلال القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦. وأهم ما يلاحظ على هذا القانون هو سعيه لإخضاع هذه الطرق للسيطرة المباشرة للدولة من خلال النصوص التى تضمنها القانون وأهمها، أن يعين شيخ مشايخ الطرق الصوفية بقرار من رئيس الجمهورية، ووجود ممثلين للسلطة فى مجلس هذه الطرق والذى يتشكل طبقاً للقانون من شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وعشرة أعضاء من مشايخ الطرق، وممثل للأزهر، ثم ممثل لوزارة الأوقاف، ولوزارة الثقافة، والأمانة العامة للحكم المحلى والتنظيمات

الشعبية، وأهم من ذلك ممثل عن وزارة الداخلية(١٠٦).

ورغم أن القانون صدر بدعوى تخليص هذه الطرق من السلبيات ومطابقة نشاطها مع أحكام الشريعة الإسلامية خاصة وأنها تعرضت للنقد من قبل المؤسسات والهيئات الدينية الا أن المنحى السياسى الكامن للقانون ظهر من خلال القيود التى وضعها لضمان عدم قيامها بنشاط سياسي من ناحية، وتوظيفها بما يخدم توجهات النظام من ناحية أخرى. وقد بدا هذا الجانب واضحاً عقب إصدار مجلة شهرية بعنوان "التصوف الإسلامى" عام ١٩٧٩ والتى رأس مجلس إدارتها شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وظهر الدعم المباشر لها من قبل النظام حيث عمد السادات إلى كتابة مقال خاص نشرته المجلة فى عددها الأول متضمناً أهمية الاتجاه الدينى الصوفى فى المرحلة الراهنة(١٠٧)، وركزت المجلة على الإسلام كنظام خلقى يدعو إلى التسامح من خلال إثارتها للموضوعات العقائدية والخلقية دون إبداء اهتمام خاص بالسياسة.

وربما توضح ظروف إصدار هذه المجلة والدور الذى اضطلعت به سعى النظام لإيجاد مصدر دينى آخر للشرعية، خاصة وأنها صدرت فى السنوات التى شهدت صدامات متكررة بين النظام وجماعات المعارضة الإسلامية العنيفة. ومن ثم يمكن اعتبارها أداة من أدواته فى إدارة هذا الصراع.

(٤) الاعلام

حظى التوجيه الدينى من خلال أجهزة الإعلام الرسمية بمجالاتها المختلفة المسموعة والمرئية والمقروءة باهتمام ملحوظ من قبل النظام خاصة منذ النصف الثانى من السبعينيات، والذى يرجع فى جانب كبير منه إلى الأحداث السياسية التى شهدتها هذه السنوات والتى أبرزت صعود قوى المعارضة السياسية الإسلامية وخاصة العنيفة منها، ويعكس هذا الاهتمام بدوره جانباً مهماً من استراتيجية النظام فى عهد السادات فى مواجهة التحدى الذى مثلته هذه المعارضة من خلال اعتماده على أهم أدوات التأثير الجماهيرى متمثلة فى وسائل الإعلام المختلفة السمعية والمرئية والمقروءة.

وفى هذا السياق تم استحداث إذاعة محلية جديدة هى إذاعة "الشباب والرياضة" التى بدأت إرسالها فى أكتوبر ١٩٧٥ بهدف التوجه مباشرة إلى قضايا الشباب، والتى ركزت فى معرض إنشائها على الاهتمام بتدعيم وترسيخ القيم الدينية لدى هذا القطاع الحيوى فى المجتمع، ويمكن الربط زمنياً بين قرار إنشاء هذه الإذاعة وما شهده العام السابق على إنشائها من ظهور أول جماعة عنف إسلامية متمثلة فى جماعة "الفنية العسكرية"، وما أثاره ظهورها من جدل واسع حول ضرورة الاهتمام بقطاع الشباب وتوجيهه من الناحية الدينية، ومن هنا فقد عكست هذه الخطوة إحدى محاولات النظام للتوجه الإعلامى نحو نفس الفئة العمرية التى تستقطبها الجماعات الإسلامية.

وخضعت الأداة المرئية (التليفزيون) لنفس التوجه، ففى نهاية السبعينيات وأوائل الثمانينيات استحوذت البرامج الدينية أو ذات المضمون الدينى على حولى ٢٢٪ من وقت الإرسال على القناة الأولى الرئيسية، ١٩٪ على القناة الثانية[(١٠٨)]، كما أفرد التليفزيون مساحة هامة لتقديم "رجال الدين" وتخصيص برامج لهم*.

ولم يقتصر الأمر على الإعلام المرئى والمسموع وإنما اتجه النظام إلى الاهتمام بالإعلام المقروء خاصة فى مجال الصحافة فلم يكتف بالمجلات الدينية التقليدية التابعة للمؤسسة الدينية وهيئاتها المختلفة مثل "مجلة الأزهر" التابعة لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر وتصدر منذ عام ١٩٣٠، و"منبر الإسلام" التى تصدر عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية منذ عام ١٩٤٣، و"نور الإسلام" التابعة لهيئة الوعظ والإرشاد بالأزهر وتصدر منذ عام ١٩٥٣، ثم بعد ذلك "رسالة الأزهر" فى يوليو ١٩٨١، وإنما عمد السادات إلى اللجوء بشكل مباشر إلى إصدار جريدة إسلامية عن "الحزب الوطنى الديمقراطى" الحاكم باسم "اللواء الإسلامى" فى مارس ١٩٨١، وقد صدرت طوال الستة شهور الأولى كملحق أسبوعى لجريدة "مايو" لسان حال الحزب، ثم صدرت كجريدة مستقلة بعد حادث اغتيال السادات.

وإلى جانب إصدار جريدة حزبية دينية تم الاهتمام بالاتجاه الدينى فى الصحف

اليومية الواسعة الانتشار، حيث شهدت السبعينيات ظهور صفحات دينية متخصصة فى الصحف اليومية* وهو تقليد لم يكن سائداً من قبل باستثناء بعض الأبواب الدينية والصفحات المرتبطة بالمناسبات الدينية، واتجهت تلك الصفحات الدينية إلى تجاوز الموضوعات المعتادة الخاصة بالعبادات والتراث وما شابهها إلى معالجة القضايا الدينية السياسية خاصة تلك المتعلقة بظهور جماعات العنف الإسلامية فى نفس الفترة(١٠٩).

وربما عكس هذا الاتجاه فى مجال الصحافة القومية فى عهد السادات رغبته فى خلق أداة تعبير مماثلة لتلك التى استخدمتها القوى السياسية الإسلامية المعارضة سواء الإخوان من خلال مجلتهم "الدعوة" و"الاعتصام"، أو الجماعات الإسلامية الأخرى من خلال مطبوعاتها ومنشوراتها السرية المناهضة للنظام، أى إنها كانت إحدى أدوات المواجهة فى المجال الإعلامى مع تلك القوى المعارضة، ويؤيد ذلك عدم اكتفاء النظام بالمجلات الدينية التقليدية التابعة للأزهر والأوقاف والتى عكست وجهة نظر علماء الدين (مجلة الأزهر، ومنبر الإسلام) رغم اتجاه الأخيرة فى عهد وزير الأوقاف السابق زكريا البرى إلى مواجهة بعض القضايا السياسية الإسلامية التى أثارها الإخوان والجماعات بشكل مباشر(١١٠)، وربما يكون اتسام هذه المجلات بطابع متخصص فضلاً عن صدورها بصورة شهرية هو ما دفع السادات إلى الاعتماد على الوسيلة الأوسع انتشاراً والمتمثلة فى الصحف اليومية.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه فى مجال تقييم "التوجيه الدينى" للإعلام فى عهد السادات فى مجالاته المختلفة هو محدودية الدور الذى لعبه فى مجال مواجهة المعارضة الدينية حيث اتسمت معالجته للموضوعات الدينية بالجزئية، بحيث لم تقدم رؤية شاملة لمجمل القضايا الدينية المثارة على الساحة السياسية، فضلاً عن اتخاذها موقفاً تبريرياً ودفاعياً إزاء القضايا التى أثارتها المعارضة السياسية الإسلامية وهو ما جعل الإعلام الموجه فى هذا المجال يدور فى إطار رد الفعل، حيث كانت مبادرة طرح

القضايا المختلفة فى هذا المجال من نصيب الجانب المعارض، وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول بشكل عام إن المعالجة الإعلامية لقضايا الإسلام السياسى اتسمت بالشكل التقليدى الذى يستند إلى المعالجة الفقهية التقليدية(١١١)، والتى كانت فى أغلب الأحيان غير قادرة على مواجهة التحديات ذات الطابع السياسى والمثير للجدل والتى طرحتها المعارضة الإسلامية.

وتبقى بعض الملاحظات فى هذا السياق، والتى يمكن تلخيصها فى ثلاث: الأولى، هى ارتباط هذا التوجه الإعلامى "ذى الطابع الدينى" بالتوجه الرسمى للنظام، مما أضعف من مصداقيته وحجم دوره فى مجال المواجهة الفعالة للمعارضة الإسلامية والتى امتلكت أدواتها الخاصة فى التعبير السياسى من خلال صحفها. وتتعلق الملاحظة الثانية، بالنظرة الضيقة للنظام لظاهرة المعارضة الإسلامية وخاصة العنيفة منها حيث عكس الاعتماد على الأداة الإعلامية تغييباً للعناصر السياسية والاجتماعية التى لعبت دوراً رئيسياً فى تنشيط هذه المعارضة والتى يرجع بعضها إلى مجمل التجربة السياسية التى شهدتها مصر فى السبعينيات من ناحية، وإلى الخصائص العامة الرئيسية التى حملها النظام السياسى المصرى منذ ١٩٥٢. أما الملاحظة الثالثة فترجع إلى الدور المباشر أو غير المباشر الذى لعبه التوجه الدينى الإعلامى بشكل عام فى مجال زيادة عوامل التنشئة الدينية فى المجتمع بغض النظر عن الأهداف السياسية التى سعى إليها والتى لم يكن بادياً أنها حققت نجاحاً ملموساً فى هذا الاتجاه، وربما لعبت هذه العوامل الخاصة بالتنشئة الدينية دوراً فى زيادة المناخ الدينى العام وهيمنته على الحياة السياسية والاجتماعية والذى لم يكن بالضرورة فى صالح النظام، بل والذى ربما استفادت منه القوى الإسلامية المعارضة فى مجال التعبئة الدينية الجماهيرية التى تنشدها.

(٥) التعليم

لم تقتصر عملية التوجيه الدينى فى السبعينيات على مجال الإعلام، وإنما شهد

عهد السادات إجراءات أخرى فى نفس الاتجاه فى مجال التعليم. الذى يعد إحدى الأدوات الرئيسية فى مجال التنشئة الاجتماعية والسياسية، وغنى عن الإشارة أن هذا التوجه جاء فى نفس الساق السياسى الذى حدد استراتيجية السادات فى مواجهة تصاعد المعارضة الإسلامية حيث أصدر قراراً فى عام ١٩٧٨ باعتبار مادة التربية الدينية مادة إجبارية فى مراحل التعليم المختلفة بالمدارس(١١٢).

والواقع أن هذا التقليد لم يكن جديداً تماماً حيث بدأت وزارة التعليم فى اعتبار الدين مادة أساسية (رسوب ونجاح) فى عام ١٩٦٨ ولكن مع استثناء الشهادات العامة(١١٣).

إلا أن إعادة تأكيد السادات على أهمية تدريس مادة الدين وتعميمها إجبارياً فى جميع مراحل الدراسة كانت لها دلالتها السياسية الهامة حيث أشار فى أحاديثه إلى أهمية إدخال القيم الدينية و"الإيمان" عند الفرد فى جميع مراحل حياته، وبالتحديد فى سنوات التنشئة الأولى من خلال النظام التعليمى. وحمل هذا التوجه فى طياته تغليباً للقيم الدينية فى المجتمع(١١٤).

وقد انعكس هذا التوجه للنظام على برامج الأحزاب السياسية. فنص الحزب الوطنى الديمقراطى فى برنامجه على (تدعيم القيم الروحية والدينية فى برامج التعليم بحيث تكون مادة رسوب ونجاح كما يجب أداء الشعائر الدينية داخل المدرسة). وبالمثل أشار برنامج حزب العمل (إلى التربية الدينية باعتبارها أساس غرس القيم الخلقية السليمة فى نفوس الأجيال الصاعدة، ولابد أن يراعى أن تجمع بين المنهج الدراسى المناسب على مستوى الطلاب وبين الممارسة العملية عن طريق أداء الصلاة فى مواقيتها بالمدارس ومراعاة السلوك الدينى فى المجتمع المدرسى)، أما برنامج حزب الأحرار الاشتراكيين فأشار فيما يتعلق بالتعليم الدينى (إلى ضرورة الاهتمام بالتعليم الأزهرى ونشر معاهد التعليم الأزهرى فى كل أنحاء الجمهورية، والتوسع فى إنشاء جامعات إسلامية تنتمى إلى الأزهر، وتشجيع الإقبال على الكليات الأزهرية التقليدية مثل الشريعة وأصول الدين واللغة العربية، ومساواة خريجى الأزهر بنظرائهم فى

التعليم العام).

وثمة ملاحظة أساسية على الاهتمام بالتوجه الديني للنظام وهو ربط الدين بالسياسة إذ أن هذا التوجه بشكل عام لم يأخذ مجرد شكل محايد للاهتمام بالتربية الدينية كإحدى المواد الدراسية في مراحل التعليم، وإنما عمد النظام من خلال توجيه البرامج التعليمية التأكيد على التوجهات السياسية من خلال القيم الدينية التي تحويها هذه البرامج خاصة في سنوات التنشئة الأولى من خلال التعليم الابتدائي، ومن ذلك دعم التوجه الاقتصادي للنظام (كما حدث في الستينيات بربط الاشتراكية بالقيم الدينية)، والتأكيد على قيم التكافل الاجتماعي وتطهير النفوس من "الحقد والحسد" - وفق التعبير الذي استخدمه السادات مراراً - على الأغنياء من خلال مفهوم الزكاة، فضلاً عن إبراز القيم التي تحض على الصبر والتسامح الديني. ويلاحظ ارتباط الاهتمام بهذه القيم بالتطورات السياسية التي وقعت في نفس الفترة بسبب أحداث "الفتنة الطائفية"، وكذلك القيم التي تؤكد على السلام وإقرار الصلح مع إسرائيل(١١٥).

وتشير إحدى الدراسات الميدانية في مجال التعليم إلى أن نسبة القيم الدينية إلى القيم الأخرى في مجال التعليم (خاصة الابتدائي) بلغت حوالي ٤٧٪ من مجموع القيم(١١٦) التي تحتوي عليها البرامج الدراسية.

ثانياً : انعكاسات سياسة النظام تجاه المعارضة الإسلامية على الكنيسة في السبعينيات

كان الوجه المقابل لصعود قوى المعارضة الإسلامية في السبعينيات بفصائلها المختلفة خاصة العنيفة منها - ظهور توتر على الجانب الآخر من الجماعة الوطنية المصرية ممثلاً في الأقباط - وبدأت تبرز حركة احتجاج مسيحي تزعمتها الكنيسة القبطية وهي وإن لم تتخذ شكلاً عنيفاً إلا أنها اعتبرت نوعاً من أنواع الاعتراض الذي مثل تحدياً آخر أمام النظام السياسي إلى جانب التحدي الذي مثلته الجماعات الإسلامية.

فقد شهدت سنوات السبعينيات تزايداً لحوادث العنف بين بعض العناصر الإسلامية والمسيحية انتهت إلى مواجهة مسلحة فى كثير من الأحيان وبلغت هذه الأحداث ذروتها فيما عرف بحادث الزاوية الحمراء فى يونيو ١٩٨٠ والذى راح ضحيته كثير من القتلى والجرحى، وإذا كانت النزعة الاعتراضية للأقباط والكنيسة عبرت فى جانب هام منها عن رد فعل الأقلية "الدينية" إزاء تصاعد القوى الإسلامية فى المجال السياسى والاجتماعى، واتخاذها منحى عنيفاً من قبل بعض فصائلها، إلا أنها عكست فى جانب آخر عدم رضائها عن التوجه السياسى العام للنظام والذى عمل على تغليب العامل الدينى فى إدارته للصراع السياسى والاجتماعى مع هذه القوى . ولعل التطورات التى لحقت بالمجال التشريعى فى عهد السادات كانت من أبرز العوامل التى أدت إلى توتر علاقة الكنيسة بالنظام وأوصلتها إلى نقطة الصدام.

(١) مظاهر معارضة الكنيسة

بدأ السادات عهده بوضع الدستور الدائم عام ١٩٧١ متضمناً النص فى مادته الثانية على أن "الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع"، وانتهى عام ١٩٨٠ بتعديل نفس المادة لتصبح "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع" فى البلاد، وقد احتلت قضية الشريعة الإسلامية منذ النصف الثانى من السبعينيات مكاناً بارزاً فى إطار عملية الصراع السياسى بين النظام والمعارضة السياسية الإسلامية، وهو ما دعا الأول إلى تشجيع دفع قضية الشريعة داخل مجلس الشعب تهدئة لمطالب المعارضة الإسلامية من ناحية، ومحاولة لسحب البساط من تحت أقدامها من ناحية أخرى، وتم تشكيل لجان عديدة للإعداد لعملية صياغة القوانين بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية، وكان أبرزها اللجنة التى تشكلت داخل الأزهر، وبدأت نتائج أعمال هذه اللجنة تظهر فى شكل مشاريع قوانين "الحدود"، ومنها "حد السرقة"، وحد "الردة" وغيرها.

وكان طبيعياً فى هذا السياق أن تبرز عوامل الصراع الدينى فى المجتمع، وأن

يظهر رد فعل على الجانب الآخر أى عند الأقباط، ولعل أهم مظهر لذلك تمثل فى المؤتمر الذى عقده بطريرك الأقباط فى ١٧ يناير ١٩٧٧ للمجتمع المقدس، والذى عبر عن مخاوف الأقباط من تصاعد التوجه الدينى سواء على صعيد القوى السياسية الإسلامية أو النظام نفسه خاصة فى مجال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وبالذات مشروع قانون "حد الردة" الذى قدم إلى مجلس الشعب، فضلاً عن النص الدستورى بأنها "مصدر رئيسى للتشريع"، وأشار المؤتمر إلى أن هذا النص يتعلق بتطبيق الأحكام الواردة فى "القرآن والسنة" وبالتالى فلا يتأتى أن يلزم به غير المسلمين، واستند فى ذلك إلى تعارض هذا النص مع نص دستورى آخر وهو "حرية العقيدة"(١١٧).

وفى هذا الإطار قام شيخ الأزهر وقتئذ الشيخ عبد الحليم محمود بعقد مؤتمر إسلامى فى يوليو ١٩٧٧ رداً على المؤتمر القبطى أكد فيه على ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كما جاء ضمن قراراته أن أى قانون أو لائحة تتعارض مع تعاليم الإسلام تعتبر لاغية، وأن مقاومة هذه التشريعات واللوائح واجب على كل مسلم، استناداً إلى أن الالتزام بأحكام الشريعة لا يتوقف فقط على إقرار البرلمان بها أو تقنينها من خلال إصدار تشريعات خاصة بتطبيقها وإنما هى شريعة ملزمة قبل ذلك، ومن هنا طالب بسرعة تحرك المجلس التشريعى لإقرارها حسماً للجدل(١١٨).

وتجدر الإشارة إلى أن المؤتمر القبطى لم يقتصر على مناقشة قضية تطبيق الشريعة الإسلامية وإنما أثار قضايا أخرى تتعلق بمجمل أوضاع المسيحيين فى المجتمع، ومنها مسألة تمثيلهم فى الهيئات البرلمانية وضرورة استبعاد الطائفية من تولى الوظائف العامة للدولة على كافة المستويات، والقوانين المتعلقة بتنظيم الأحوال المدنية للأقباط (كالأسرة والزواج)، بالإضافة إلى المطالب المتعلقة بإلغاء القوانين العثمانية التى تقيد حق بناء الكنائس، وحرية نشر الفكر والتراث القبطى(١١٩)، وإحياء اللغة القبطية وهو ما أثارته مجلتا "الكرازة" و"وطنى".

وفى ٢٦ مارس ١٩٨٠ ألقى البابا شنودة الثالث خطاباً يعارض فيه فكرة أن

تكون الشريعة الإسلامية أساساً يطبق على غير المسلمين، وأبدى مخاوفه من أن الدين يوشك أن يحل محل "الوطنية"، كما أعلن فى نفس الخطاب أن صلوات عيد القيامة لهذه السنة لن تقام، كنوع من الاحتجاج على تجاهل ما تقدم به الأقباط من طلبات، وقرر فى هذا الإطار الاعتكاف مع مجموعة من الأساقفة فى أحد الأديرة فى الصحراء يصلون من أجل الخلاص مما يعانيه الأقباط، وأصدر البابا أمراً إلى كل رجال الكنيسة بعدم تقبل التهانى بعيد القيامة من أى مسئول رسمى تبعث به الدولة وهو التقليد المتبع(١٢٠).

وارتبط هذا الضغط المتصاعد الذى مارسته الكنيسة بعدما أعلنت حكومة ممدوح سالم وقتئذ فى أغسطس ١٩٧٧ عن اعتزامها تطبيق "الحدود" بضغط آخر مارسته التكتلات القبطية فى المهجر، خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية واستراليا، والتى ظلت على علاقتها بالكنيسة. وقد تحرك هؤلاء فى مظاهرات ضد الاتجاهات التشريعية الجديدة تعضيداً للموقف الاعتراضى للكنيسة(١٢١)، ولم يهدأ الأمر إلا بعد أن أرسل لهم البابا برقية تنبئ بزوال الأزمة بعد تراجع الحكومة وإعلانها سحب مشاريع القوانين المقدمة إلى البرلمان فى هذا المجال، وإن كان ذلك لم يثن النظام بعد ذلك عن الإقدام على تعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع".

(٢) الدور السياسى للكنيسة

لا شك أن وضع الكنيسة الممثلة لأقلية دينية فى مجتمع ما يحمل نوعاً من الخصوصية ينعكس على الدور الذى تلعبه فى الحياة السياسية والاجتماعية، وعلى سلوك الأقلية التى تمثلها، حيث تعبر الكنيسة عن نوع من أنواع التمييز والهوية لدى هذه الأقلية خاصة فى فترات اشتداد حدة الصراع الدينى فى المجتمع(١٢٢)، وهو ما ينطبق على حالة الأقباط فى مصر وعلاقتهم بالكنيسة فى السبعينيات وهى الفترة التى عرفت نوعاً من أنواع "أزمة الهوية" فى المجتمع بسبب تغليب العامل الدينى على عملية

إدارة الصراع السياسي والاجتماعي، وكان من الطبيعي أن تميل هذه الأقلية إلى الاحتماء بالدين والكنيسة لتأكيد هويتها وتميزها عن الأغلبية.

وإذا كان هذا المدخل يقدم أحد المحددات العامة للدور الذي يمكن أن تلعبه "الكنيسة" كمؤسسة دينية ممثلة للأقلية، فثمة محدد آخر يقدم تفسيراً لنفس الدور وهو الخاص بالبعد الاجتماعي لهذه الأقلية، فكما يشير الكثير من الباحثين فإن الأقباط يمثلون نموذجاً "للأقلية المتوسطة"، حيث يتركز وجود الأقباط في الطبقة الوسطى وخاصة من أصحاب المهن المتخصصة والحرة، كما أن لهم وجوداً في فئة رجال الأعمال. ووفق هذا المنظور فإن الأقلية القبطية لا تعبر في غالبيتها عن أقلية "مغلوبة" ولا أقلية "مسيطرة" ولهذا فهي غالباً أقلية "صامتة"، فانتماؤها إلى الطبقة الوسطى خاصة الشرائح المتوسطة والعليا منها يجعلها تتميز بخصائص تلك الطبقة التي يغلب عليها الحذر والسلبية والميل إلى تجنب المواجهة المباشرة مع السلطة(١٢٣).

وينعكس هذا البعد الاجتماعي على السلوك السياسي للأقباط حيث يرتبط غالباً بالمناخ السياسي العام وما يوفره من قنوات تدفعهم إلى الانخراط في العمل العام دون شعور بالخطر المهدد لهويتهم أو وجودهم في المجتمع، وربما اتضح أبرز نموذج لذلك من خلال ثورة ١٩١٩ وحزب الوفد قبل ١٩٥٢. وعلى العكس عندما تضيق قنوات المشاركة، وتبرز عوامل الاستقطاب الديني في المجتمع ينخفض وجود الأقباط في العمل العام ويتواكب ذلك مع ميلهم إلى الاحتماء بالكنيسة مما يزيد من دورها السياسي في مراحل معينة.

ورغم سعي الكنيسة للعب دور متميز تجاه الأقلية التي تمثلها إلا أنها في المقابل تميل إلى ربط وجودها بالدولة تجنباً لحالة العزلة وتأكيداً على اندماجها في الكيان الأكبر للدولة والمجتمع، وهاتان الخاصيتان المرتبطتان بوضع الكنيسة الممثلة لأقلية دينية في المجتمع تجعلان العلاقة بينها وبين الدولة تسير في اتجاهين متعارضين أحياناً: الأول، هو ربط الكنيسة بالدولة. والآخر، هو محاولة تمييز الكنيسة عن الدولة(١٢٤)، ولا شك أنه يصعب الفصل التام بين الاتجاهين إذ قد يوجدا معاً، ولكن ربما يبرز اتجاه أكثر من الآخر وفق المراحل التاريخية والسياسية المختلفة.

ويلاحظ أن الاتجاه نحو تمييز الكنيسة عن الدولة كان هو السائد فى فترة السبعينيات بسبب التغيرات التى اجتاحت الواقع السياسى والاجتماعى والتى أبرزت حالة واسعة من الاستقطاب الدينى فى المجتمع التى نشطت من خلالها الكنيسة فى مواجهة النظام حماية للأقلية المعبرة عنها، ويرى البعض أن الكنائس تحولت إلى نوع من المؤسسات الاجتماعية التى لعبت دوراً فى التنشئة والتعليم والتعبئة يماثل عملية الإحياء التى شهدتها المساجد الأهلية فى السبعينيات والتى لعبت دوراً هائلاً فى عمليات التعبئة والتجنيد وصياغة الاتجاهات السياسية الدينية، وربما ساهمت المتغيرات الخارجية فى هذه الفترة فى تغذية عوامل الاستقطاب الداخلى حيث كان ثمة اهتمام من الغرب وبالذات الولايات المتحدة الأمريكية فى دعم دور المؤسسات الدينية فى العالم الثالث لتوظيفها فى إدارة الصراع السياسى مع الاتحاد السوفيتى وقتئذ تحت دعوى مواجهة "الإلحاد والشيوعية"، وفى هذا السياق لعب الأنبا "صموئيل" أسقف الخدمات والعلاقات الخارجية دوراً فى تدعيم العلاقات مع مجلس الكنائس العالمى وإعادة تنظيم الموارد المالية بهدف تأمين قدر من الاستقرار والاستقلال المالى للكنيسة(١٢٥).

وساهمت هذه العوامل مجتمعة فى السبعينيات فى إبراز دور الكنيسة وظهور الخطاب الكنسى وهو ما أدى فى النهاية إلى دخولها فى صدام مع النظام فى عهد السادات.

فقد اتسمت فترة السبعينيات بتنامى دور الكنيسة وقدرتها على استقطاب الأقباط كأحد مظاهر عملية الاحياء الدينى التى شهدها المجتمع المصرى على الجانبين الإسلامى والمسيحى، وقد مهد هذا الأمر للدور السياسى الذى لعبته الكنيسة وظهور الحركة "الاعتراضية" التى عبرت عنها، والتى لا تتم غالباً من خلال عمل سياسى مباشر يلجأ للعنف وإنما تأخذ شكل المقاومة السلبية التى تحمل فى طياتها نوعاً من أنواع "العنف" يمكن وصفه "بالعنف السلبى"، ويمكن تحديد المقصود بالعنف السلبى من خلال ما أشار إليه البابا من أنه "الكآبة المستمرة، البكاء الدائم، الإضراب عن الطعام، الصمت الحزين، الانسحاب"، وكلها أنواع من العنف الهادئ الصامت، ويفسر ذلك بقوله (أنه ليست كل أنواع العنف مرفوضة فهناك قاعدة روحية تفرق بين الحق العام

والحق الخاص، وقد نتساهل فى حقوقنا الخاصة بدافع من الوداعة)[١٢٦] وهو ما يعنى أن الموقف الاعتراضى للكنيسة كان يتعلق بالحق القبطى العام وبشكل ضغطاً على السلطة بعيداً عن المواجهة المباشرة حيث أن هذا الأسلوب لا يحرمه القانون وبالتالى يشكل وسيلة فعالة للضغط، وفى ذلك أشار البابا (قلت للرئيس.. إن صومنا عبادة وليس سياسة، هو صوم موجه إلى الله وليس موجهاً إلى الناس)[١٢٧]، ويرجع ذلك إلى العاملين اللذين سبقت الإشارة اليهما: الأول، هو حرص الكنيسة على الحفاظ على روابطها مع الدولة رغم سعيها لتمييز دورها إزاء النظام واستقطابها للأقلية القبطية. والآخر، هو طبيعة الأقلية التى تمثلها والتى بحكم انتماء قاعدتها العريضة إلى الطبقة الوسطى فانها تكون أميل إلى هذا النوع من المقاومة أو الاعتراض السلبى[١٢٨].

وتمثلت أهم مظاهر "اعتراض" الكنيسة فى السبعينيات من خلال قرارات المجمع المقدس عام ١٩٧٧ الذى عرض مطالب الأقباط بجوانبها السياسية والاجتماعية، والشكوى التى تقدم بها "المجمع المقدس" فى ١٩٨٠ إلى السادات طالباً منه التدخل لحماية الأقباط بعد الاعتداءات المتتالية التى تعرضوا لها فى جامعات أسيوط والمنيا والاسكندرية[١٢٩]*.

وثمة ملاحظات حول المدى الذى وصلت إليه الكنيسة فى حركتها الاعتراضية والتى يمكن تلخيصها فى الآتى:

* إن الكنيسة لم تعارض سياسات النظام فى السبعينيات مثل سياسة "الانفتاح الاقتصادى"، والصلح مع إسرائيل، وهى من أهم سياسات التحول التى شهدتها حقبة السبعينيات، وإنما تلخصت معارضتها حول القضايا التى تخص الأقباط.

* إن الكنيسة بهذا الموقف الاحتجاجى الذى اتخذته وخاصة من قبل المجمع المقدس بدت كالمدافع الأول عن حقوق الأقباط فى مواجهة ما اعتبرته تساهلا من النظام فى حماية الأقلية من الاعتداءات المتكررة عليها، وهو ما أدى إلى تزايد ارتباط

الأقباط بمؤسسة الكنيسة فضلاً عن اعتبارها رمزاً للتعبير عن الهوية القبطية، و أعطاها دوراً متميزاً يتمتع بالاستقلالية.

* إن اعتراض الكنيسة على أسلوب مواجهة النظام للعنف الذى تعرض له الأقباط يعكس نوعاً من المواجهة غير المباشرة معه، حيث يظهر هنا أسلوب "العنف السلبى" أو الصامت الذى يشكل ضغطاً مستمراً على الجانب الآخر دون الدخول فى صدام مباشر معه.

ومن هذا المنطلق وجدت الكنيسة طريقاً للتأثير على السياسة دون ممارستها بشكل صريح، ويتأكد هذا الدور من خلال قول البابا (لا نستطيع أن نقول أنه لا دين فى السياسة إلا أن تكون السياسة ملحدة بلا دين.. ورجل السياسة مفروض أن يكون رجلاً متديناً)[١٣٠]، ويؤكد هذا المعنى فى عبارة أخرى (أن هناك أموراً لا يستطيع رجل الدين أن ينعزل عنها وإلا يعتبر أن الدين مجرد عبادة وليس فيه نصيب فى الحياة الاجتماعية كلها)[١٣١].

(٣) المواجهة بين النظام والكنيسة

هكذا دخلت الكنيسة المصرية منذ السبعينيات مرحلة جديدة، حيث بات واضحاً اهتمامها برعاية الأمور العامة للأقلية القبطية والتى تثير العديد من الجوانب السياسية مثل مسألة التمثيل النيابى للأقباط وموقعهم من تولى الوظائف العامة، هذا فضلاً عما أثارته الكنيسة القبطية من ضرورة إجراء إحصاء يبين عدد المصريين الأقباط، وهو ما عكس تشككاً وعدم ثقة فى أجهزة الدولة الرسمية المختصة بعملية الإحصاء. ولا شك أن هذا الدور شكل مدخلاً رئيسياً للصراع بين الكنيسة والنظام حيث تداخل مع المسئولية الدستورية لنظام الحكم[١٣٢]، مما حدا بالسادات إلى الإشارة فى إحدى خطبه إلى: (أن الأمر لا يخرج عن كونه صراع الكنيسة من أجل السلطة، فرئيس الكنيسة يريد العودة إلى العصور الوسطى، الصراع بين الكنيسة والحكومة، وكان يريد أن يكون زعيماً سياسياً)[١٣٣]، بل وأشار صراحة إلى تطلعات البابا فى الزعامة

السياسية ومحاولة تشكيل "دولة داخل دولة" وفق تعبيره[١٣٤].

ورغم أنه كانت ثمة أسباب موضوعية لتصاعد حدة الصراع الدينى فى المجتمع وهو الأمر الذى عكسته المواجهات المستمرة بين بعض عناصر الجماعات الإسلامية والأقباط، فضلاً عن التغييرات الدستورية التى أقدم عليها النظام فى مجال تطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن الملاحظة الأساسية حول معالجة السادات لمسألة "التوتر الطائفى" وبروز حركة الاعتراض المسيحية تشير إلى محاولة النظام البعد عن التطرق إلى الأسباب الرئيسية الكامنة لتوليد الصراع. وفى المقابل لجأ إلى استخدام لغة التهديد أحياناً، وتقديم بعض التنازلات الجزئية أحياناً أخرى فى محاولة لاحتواء الحركة الاحتجاجية للكنيسة.

وفى هذا السياق سعى السادات إلى التأكيد فى خطابه السياسى على الوحدة الوطنية، مستنداً إلى البعد التاريخى فى التعايش السلمى بين أبناء الجماعة الوطنية المصرية مسلمين وأقباط[١٣٥]، ويلاحظ على أسلوب هذا الخطاب خاصتين: الأولى، تجاهله للمتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية التى شهدها المجتمع المصرى فى حقب متتالية، والتى لعبت دوراً فى تغذية عوامل الصراع الدينى. والآخر، هو تزايد الاستشهاد بالرموز الدينية[١٣٦] مما عكس استمرار الاعتماد على نفس اللغة الدينية فى الخطاب السياسى لإدارة عملية الصراع السياسى.

وفى المقابل لجأ السادات - إزاء استمرار عمليات الضغط التى مارستها الكنيسة - إلى تقديم بعض التنازلات الجزئية، ومن ذلك الاستجابة إلى بعض المطالب التى طرحها المؤتمر القبطى الذى عقد فى يناير ١٩٧٧ والمتعلقة بحرية بناء الكنائس، ورغم أن المطلب القبطى دار حول إلغاء القيود والقرارات المعمول بها فى هذا المجال منذ العهد العثمانى إلا أن استجابة النظام تمحورت حول منح الكنيسة حق زيادة عدد الكنائس دون التعرض للقوانين المنظمة لهذا الأمر[١٣٧].

ولا شك أن هذا الأسلوب كان يضمن استمرار هيمنة السلطة السياسية على

الكنيسة حيث يصبح الحاكم هو جهة المنع أو المنح، وفى نفس السياق أكد السادات على عدم مشروعية المطالب السياسية التى أثارتها الكنيسة حول مسألة التمثيل البرلمانى للأقباط بدعوى حل النظام لهذه المسألة من خلال تعيين عشرة نواب فى مجلس الشعب من الأقباط حيث أن وضعهم كأقلية لا يتيح لهم تحقيق هذا التمثيل من خلال عملية الانتخاب(١٣٨).

وتجدر الإشارة إلى أن تعامل النظام مع الحركة الاعتراضية التى أظهرتها الكنيسة فى السبعينيات لم يؤد إلى تخفيف حدة التوتر التى استمرت فى تصاعد وزاد منها الموقف الذى اتخذه الأقباط فى المهجر خاصة إبان زيارة الرئيس السادات إلى كامب ديفيد فى الولايات المتحدة فى ١٩٧٨ حيث اندلعت المظاهرات أمام مبنى الأمم المتحدة والبيت الأبيض وأمام منزل الضيافة الذى نزل فيه السادات فضلاً عن المنشورات والبرقيات التى أرسلها الأقباط إلى الرئيس الأمريكى كارتر وكلها تدين الوضع الداخلى فى مصر والموقف من الأقباط بعد الحوادث التى تعرضوا لها فى هذه الفترة، وتطالب بمراعاة تطبيق مبادئ "حقوق الإنسان" وهو ما سبب حرجاً بالغاً للرئيس المصرى أثناء الزيارة(١٣٩).

وتشير قراءة خطاب السادات، الذى ألقاه فى مجلس الشعب فى ١٤ مايو ١٩٨٠، مدى التوتر الذى وصلت إليه العلاقة بين النظام والكنيسة المصرية، حيث اتسم بعدم الترتيب والطابع الانفعالى وهو ما أنذر ببداية لجوء النظام إلى أسلوب الردع حيال الكنيسة خاصة بعد هجوم الرئيس المتتالى على البابا(١٤٠)، وقد سارت الأحداث بعد ذلك فى اتجاه التصعيد خاصة بعد وقوع حادث الزاوية الحمراء وكانت أبرز مظاهر هذا التصعيد ما شملته قرارات ٥ سبتمبر ١٩٨١ من عزل البابا، فأعلن السادات الغاءه لقرار رئيس الجمهورية بتعيين الأنبا شنودة الثالث بابا الاسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية وتشكيل لجنة للقيام بالمهام البابوية.

ويمكن ملاحظة بعض أوجه الشبه بين أسلوبى معالجة النظام لكل من المعارضة الإسلامية وحركة الاعتراض المسيحية حيث بدأت بالمهادنة ومحاولات الاحتواء، وانتهت

إلى الصراع ثم الصدام المباشر. وثمة بعد آخر حكم أسلوبى المعالجة وهو موقف النظام من دور الدين فى إدارة الصراع السياسى والاجتماعى، فكما استخدم "الدين" كأداة للشرعية والتبرير والتعبئة السياسية للنظام، فانه فى مرحلة أخرى- خاصة بعد تزايد حدة المعارضة ذات الطابع الدينى على الجانبين - لجأ إلى التأكيد على ضرورة فصل الدين عن السياسة، وهو ما أبرز مرة أخرى عمق التناقض الذى حكم التوجهات السياسية للنظام فى هذه الحقبة، فكما رفع السادات شعار "لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين" بعد اشتداد حدة المعارضة الإسلامية فانه عاد وأكد على نفس المعنى فى مواجهة حركة الاعتراض المسيحية التى قادتها الكنيسة إذ قال بما نصه (عند الوحدة الوطنية مش مستعد أن أساوم أبداً.. الأمر متعلق باستغلال الدين.. وأنا قلت قبل كده لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة)(١٤١).

ورغم الأبعاد الدينية التى اتخذتها الحركة الاعتراضية المسيحية والتى ارتبطت بزيادة عوامل الاستقطاب الدينى فى المجتمع منذ تلك الحقبة، إلا أن هذه الحركة عكست جانباً من أزمة المشاركة السياسية التى ارتبطت بطبيعة النظام السياسى خاصة بعد قيام نظام يوليو ١٩٥٢. فكما يشير د. ميلاد حنا أنه لم يكن هناك قبطى واحد فى قيادة تنظيم الضباط الأحرار - وما سمى بعد ذلك بمجلس قيادة الثورة الذى بلغ عدد أعضاؤه ١٣ عضواً، ولم يعرف فيما بعد عن وجود شخصية قبطية واحدة ذات وزن فى كل حركة الجيش، ولذلك فإن فترة حكم عبد الناصر - وفق هذا الرأى - لم تمثل وجوداً للأقباط على الساحة السياسية ولا على المستوى القيادى، واكتفى النظام بالاعتماد على العناصر القبطية من التكنوقراط الذين لم يكن لهم تأثير سياسى كبير لكى يقوموا بتمثيل الأقباط فى الوزارة(١٤٢)، وربما كان لنشأة تنظيم الضباط الأحرار الذى أصبح بعد ذلك سلطة الحكم فى البلاد داخل المؤسسة العسكرية أثر فى إبراز مشكلة التمثيل السياسى للأقباط بسبب الاعتبارات التاريخية التى حكمت تشكيل الجيش من هذه الزاوية.

ويضاف إلى هذا الاعتبار التوجهات السياسية التى سادت نظام ١٩٥٢، والتى

حظرت نشاط الأحزاب السياسة القديمة وخاصة حزب الوفد الذى شكل الأقباط عنصراً بارزاً فيه، فقد ارتبط دورهم فى الحياة السياسية بالحركة الوطنية المصرية قبيل العشرينات إذ مهد الطابع العلمانى لثورة ١٩١٩ فرصة للأقباط للمساهمة بقوة فى الحركة الوطنية، كما لعبت قيادة سعد زغلول لهذه الحركة دوراً فى تذويب عوامل التفرقة الدينية وتشجيع الأقباط على المشاركة الفعالة فى الحياة السياسية وهو الرمز الذى سار عليه حزب الوفد حتى صار تعبيراً عن الوحدة الوطنية المصرية[(١٤٣)].

وفى المقابل لم ينجح النظام بعد ١٩٥٢ فى تكوين تنظيم سياسى بديل "للوفد" يقوم على المشاركة السياسية الحقيقية، بل اعتمد بشكل عال على الإدارة كجهاز رئيسى يستند إليه فى نشاطه السياسى وهو ما أعطى له طابعاً بيروقراطياً واضحاً، وربما كان الجهاز البيروقراطى من أكثر المؤسسات التى يظهر فى تكوينها مظاهر للتفرقة بين المسلمين والأقباط لأسباب تاريخية ترجع إلى طابعه "المحافظ" بالإضافة إلى ما روعى فى اختيار قياداته بعد ١٩٥٢ من أن يكونوا من (أهل الثقة) وهم فى الغالب كانوا من الضباط الأحرار أو ممن يتصلون بهم بروابط وثيقة. وقد سرى ذلك أيضاً على تشكيل البرلمان، ويصف د. ميلاد حنا هذا الوضع بقوله (ظل الأقباط فى حالة ترقب منذ بداية الثورة عام ١٩٥٢. وغلبت عليهم السلبية فى الانتخابات وفى الحياة العامة حيث وجدوا صعوبة شديدة فى استئناف نشاطهم مثلما كانوا أيام انتخابات الوفد.. وعندما تقرر عمل انتخابات عامة لأول مجلس للأمة فى عهد الثورة عام ١٩٥٧ اتضح لهم مع الممارسة أن وصول قبطى إلى مقعد فى هذا المجلس لهو أمر بالغ الصعوبة ان لم يكن مستحيلاً، فقد تقرر حل جميع الأحزاب السياسية بما فيها حزب الوفد.. وأصبح كل المرشحين هم بالضرورة أعضاء فى التنظيم السياسى الواحد "هيئة التحرير ثم الاتحاد القومى" وبتوارى قنوات المشاركة السياسية ظهرت الطائفية على السطح وأصبح الفيصل فى الاختيار هو الانتماء الطائفى أو "الشللية")[(١٤٤)].

إن بوادر أزمة التمثيل السياسى القبطى التى أظهرتها أول انتخابات نيابية فى عهد النظام الجديد فى ١٩٥٧ استمرت من خلال المجالس المتتالية (١٩٦٤-١٩٦٨) ثم

فى (١٩٧١ - ١٩٧٦ - ١٩٧٩) وتم معالجة هذا الأمر من خلال إعطاء رئيس الجمهورية الحق فى تعيين عشرة أعضاء فى مجلس الشعب لتمثيل الأقباط من بين ٣٦٠ عضواً وهو التقليد الذى بدأ فى الستينيات* واستمر فى السبعينيات.

ورغم أن هذا الأمر قد حل مشكلة التمثيل السياسى للأقباط جزئياً إلا أنه لم يفتح لهم قنوات المشاركة السياسية الحقيقية حيث رهن مسألة المشاركة بمشيئة الحاكم.

ورغم التحولات السياسية التى أقدم عليها السادات فى السبعينيات بإقراره للتعددية السياسية وبداية تجربة سياسية جديدة نحو التحول الديمقراطى، إلا أن المؤسسات والتشكيلات السياسية ظلت تتسم بالضعف إزاء استمرار الطابع السلطوى للنظام وبقيت أزمة المشاركة السياسية قائمة. وفى ظل هذه الظروف السياسية نشطت حركة الإحياء الدينى فى المجتمع والتى غذتها توجهات النظام السياسى فى هذا العهد مما زاد من أسباب انحياز كل من طرفى الجماعة الوطنية المصرية الإسلامية والمسيحية إلى انتمائه العقيدى والدينى وأصبحت المؤسسة الدينية من ناحية وجماعات المعارضة الدينية من ناحية أخرى بديلاً عن المؤسسات السياسية فى استقطاب أبناء كل طرف وهو ما يمثل حالة الأقباط والمسلمين فى العمل السياسى فى السبعينيات.

وبذلك يكشف واقع السبعينيات عن طبيعة الأزمة التى تعرض لها النظام فى تلك الحقبة، والتى تجسدت فى نهايتها فى تعدد واتساع قوى المعارضة ضده، ولم تقتصر تلك المعارضة على القوى التى كانت بحكم مصالحها وتوجهاتها مضادة للنظام، وأنها أيضاً تلك القوى التى لم يفلح النظام فى استقطابها، أو على الأقل فى تحييدها، وبلغت الأزمة ذروتها بأحداث سبتمبر ١٩٨١ وحملة الاعتقالات الواسعة التى شملت ممثلى كافة القوى السياسية فى المجتمع المصرى تقريباً، وانتهت بمأساة اغتيال الرئيس السادات فى أكتوبر من نفس العام على يد أحد أعضاء التنظيمات الإسلامية التى تبنت العنف أسلوباً لحركتها

هوامش الفصل الثالث

(١) Gabriel, R. Warburg, op.cit, p. 145.

(٢) Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic Alternative in Egypt, The Muslim Brotherhood and Sadat". Arab Studies Quarterly 4 (1-2), 1982 pp. 75-93, pp. 81-99.

(٣) عمر التلمساني، أيام مع السادات، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص٤١.

(٤) عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، م.س.، ص ٨١.

* احتلت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية مساحة هامة من الجدل السياسي الذي دار في بداية السبعينيات وطالب بعض من ممثلي التيار الإسلامي جعلها المصدر الوحيد الذي يحكم دستور الدولة وقوانينها. وحيث أن دستور ١٩٦٤ لم يأت على ذكر الشريعة، فقد اختار السادات موقفاً وسطاً عندما وضع الدستور الدائم للبلاد في ١٩٧١ فتضمنت المادة الثانية فيه على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيسي للتشريع.

(٥) Israel Altemen, "Islamic Legislation in Egypt in the 1970's", Asian and African Studies 13(3) November, 1979, pp. 200-201.

(٦) Ibid, pp. 207-208.

(٧) عمر التلمساني، افتتاحة مجلة الدعوة، عدد ديسمبر ١٩٧٨.

(٨) عمر التلمساني، افتتاحة مجلة الدعوة، عدد ابريل ١٩٧٧.

(٩) Hala Mustafa, "Les Forces Islamiques et l'experience democratique en Egypte", in Democratie et Denocratizations dans le monde Arabe. Dossiers de CEDEJ, Le Caire 1992, pp. 379-397.

(١٠) مجلة الدعوة، عدد فبراير ١٩٧٧، ص ٢-٣، وص ٧، ص ١٦-١٧.

(١١) مجلة الاعتصام، عدد ديسمبر ١٩٨٠، ص ص ١٦-١٧.

في الذكرى العاشرة لثورة التصحيح مايو ١٩٧١ - كتب محمد عبد القدوس مقالاً في الدعوة حول الانتهاكات المتكررة للنظام ضد المعارضة وخاصة الإسلامية، وصلاح شادي في الدعوة يناير ١٩٧٧، ص ص ٦-٧ وأبو الفتوح حول نظام الحكم في الإسلام (الدعوة، يناير ١٩٧٧، ص ص ١٦-١٧.

(١٢) عمر التلمساني، افتتاحية الدعوة "الطريق إلى القدس"، عدد ٣٧، يونيو وأنظر نماذج لذلك في العدد ٤١ سبتمبر ١٩٧٩، والعدد ٤٥، يناير ١٩٨٠، والعدد ٤٧، مارس ١٩٨٠، والعدد ٥٧، يناير ١٩٨١، والعدد ٥٨، فبراير ١٩٨٠، والعدد ٦٠، ابريل ١٩٨١.

(١٣) صلاح عيسى، الإخوان المسلمين: مأساة الماضي ومشكلة المستقبل، مقدمة كتاب ريتشارد ميتشيل، الإخوان المسلمون (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧) ص ٧٧.

* حاول السادات توظيف علاقاته القديمة التي ربطت بينه وبين جماعة الإخوان ومرشدها العام الأول حسن البنا قبل الثورة لإرساء دعائم التعاون مع الإخوان

حيث يشير فى مذكراته "كنت أنا حتى ذلك الوقت حلقة الاتصال الوحيدة بين تشكيل الضباط الأحرار والاخوان المسلمين" فى انور السادات، صفحات مجهولة، (القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٥٤)، ص ٨٠.

(١٤) Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic Alternative in Egypt, The Muslim Brotherhood and Sadat"op.cit, p. 90.

(١٥) حول شرعية مجلة الدعوة، عمر التلمسانى، أيام مع السادات، م.س.، ص ص ١٥-١٦.

* تعيين الشيخ محمد الغزالى، وموسى لاشين لمنصبى نائب وزير الشئون الدينية، والأزهر.

(١٦) عمر التلمسانى، أيام مع السادات، م.س.، ص ٢٥.

(١٧) خطاب السادات بتاريخ ١٩٨١/٩/٦.

(١٨) Israel Altemen, op.cit, pp. 209-209.

(١٩) Ibid, p. 211.

(٢٠) Ibid, pp. 214-215.

(٢١) نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٣) ص ص ٩٢-٩٣.

(٢٢) المرجع السابق، ص ص ٩٦-٩٧.

(٢٣) السيد يسين، "التوازن الطبقى فى فكر النخبة السياسية بين الإدراك والممارسة" مجلة الفكر العربى، العدد ٢-٥، سبتمبر، ١٥ نوفمبر ١٩٧٨، ص ١٢٩.

(٢٤) بلغ عدد الخطب فى بعض المناسبات الدينية ٩ خطب فى السنوات الثلاث الأولى من حكمه، و٨ فى الفترة التالية ووصلت خلال عام واحد (من يناير ١٩٧٧ - ديسمبر ١٩٧٧) إلى خمس خطب وهو العام الذى شهد تزايد نشاط الجماعات الاسلامية، وبالمقارنة بين فترة عبد الناصر والسادات نجد أن نسبة الخطب التى ألقاها كل منهما فى مثل هذه المناسبات ٠,٧٩٪ أى أقل من الواحد الصحيح، و٢,٣٪ على التوالى، أنظر د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر، ١٩٥٢-١٩٨١ (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٢)، ص ص ١١٦-١١٧.

(٢٥) Raphael Israeli, Egypt: Aspects of President Anwar Al Sadat's Political Thought, (Jerusalem: The Magness Press, 1981).

(٢٦) Hamied Ansari, Egypt: The Stalled Society, op.cit, pp. 195-211.

* يعتبر هذا الرأى اعتماد السادات على الأعيان والبورجوازية الريفية كجزء من صراعه مع القوى السياسية الليبرالية المنافسة والتى تمركزت حول الوفد فى التجربة الليبرالية الأولى قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وكانت قاعدتها حضرية فى الأساس.

(٢٧) السيد يسين (اشراف)، الاتجاهات الجديدة فى مجلس الشعب، (القاهرة: مركز

الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٦).

(٢٨) Michael C. Hudson, "Islam and Political Development" in John L. Esposito (ed.) Islam and Development, Religion and Social Political Change (New York: Syracuse University Press, 1980), pp. 3-7.

(٢٩) Assaf Hussein, Political Perspectives on the Muslim World (London: The MacMillan Press, Ltd., 1984), pp. 1-20.

(٣٠) James P. Piscatori, Islam in a World of Nation States (London: Cambridge University Press, 1986), pp. 34-35.

(٣١) R. Hrair Deckmejian: "The Arab Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternative", The Middle East Journal, Vol. 34, No. 1, Winter 1980, pp. 1-12.

وأنظر:

د. سعد الدين ابراهيم، مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية، فى أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤) ص ص ٤٠٣-٤٦٤.

(٣٢) James Piscatori, op.cit, pp. 30-31.

(٣٣) د. سعد الدين ابراهيم، (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص٣٣٢.

(٣٤) انظر بصفة عامة:

M. Spencer, Foundations of Modern Sociology (New Jersey: Prentice-Hall, 1979).

(٣٥) إن الإساس الفكرى الذى تقدمه النظريات الإسلامية يقوم على مبدأ أساسى يؤكده (أبو الحسن الماوردى ٣٦٤هـ - ٤٥٠هـ) وهو المبدأ الذى يجعل من الإسلام "دينا ودنيا" "دينا ودولة" "روحاً وبدناً" "فرداً وجماعةً" "عقلاً وإيماناً" "دنيا وآخرة"، وهو مبدأ وضع أسسه النظرية "الماوردى" وأصبح شعاراً رئيسياً لدى المحدثين. ولم يغفل الماوردى أن ثمة مفكرين سيعرضون عن أوامر الله ونواهيه، لذا ألزم الأخذ بمبدأ "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" فكما قرر الماوردى "أن التكليف التعبدى الإسلامى يذهب إلى أبعد من مجرد فرض التعبد والإلزام بفروضه"، إن صور التكليف دائرة بين هذين القطبين: قطب الدنيا وقطب الآخرة. أنظر د. فهمى جدعان "أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم الحديث، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١٩٧٩)، ص ص ٥٠ - ٦٨.

(٣٦) Hichem DJAIT, La Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des Origines (Paris: Editions Gallimard, 1989), pp. 263-289.

(٣٧) أنظر:

ريتشارد ميشيل، الإخوان المسلمون ترجمة عبد السلام رضوان، (القاهرة: مكتبة مدبولى، مايو ١٩٧٧)، ص ١٠٠، ود. عبدالعظيم رمضان الإخوان

المسلمون والتنظيم السرى (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، ١٩٨٢) ص ص٤٨-٥١.
وطارق البشرى، *الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢*، م.س.، ص ص ٣٦٩ - ٣٧٥.

(٣٨) أنظر:

Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement; the Case of - Two Groups in Egypt", in Ali E. Hillal Dessouki (ed.), Islamic Resurgence in the Arab World, op.cit., pp. 177-132.

Olivier Carré, "Le Combat pour Dieu et l'etat Islamique Chez Sayyid Quotb - l'inspirateur du Radicalisme actuel" Revue Francaise du Science Politique 33(4) Août 1983, pp. 680-705.

(٣٩) Contribution a l'Histoire du Premier Mouvement Activiste dans l'Egypte de State, le Temoignage d'un Condamne (Autoportrait) Sou'al (5) Avril 1985, pp. 27-29.

(٤٠) صالح سرية "رسالة الإيمان"، كتيب وثائقى نشرة اتحاد طلاب كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٧.

(٤١) المرجع السابق، ص ص ٣٧-٣٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٤٣) نفس المرجع، ص ٣٢.

(٤٤) نفس المرجع، ص ٣٨.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٤١.

(٤٦) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٤٧) لمزيد من التفاصيل حول أفكار الجماعة، أنظر هالة مصطفى، *الإسلام السياسى فى مصر من حركة الاصلاح إلى جماعات العنف* (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٢)، ص ص ١٤٢-١٤٥.

(٤٨) الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة: ١٤/١٠/١٩٧٩)، ص ٤١.

(٤٩) Contribution a l'Histoire du Premier Mouvement Islamiste activiste dans l'Egypte de Sadate, op.cit., p. 36.

* وهو الحادث الذى انتهى بسقوط حوالى ٦٠ قتيلاً وجريحاً منهم: ستة قتلى من الجماعة وخمسة وعشرون جريحاً، وباقى القتلى والجرحى من الجنود والضباط.

(٥٠) شكرى مصطفى، الخلافة "كراسة منسوخة بخط اليد" د.ت.د.ن، ص ٣٩.

(٥١) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، (وثيقة غير منشورة تقع فى ٣٠ صفحة، ويبدأ ترقيمها برقم ٣٧٦٢)، ص ٣٧٦٢.

* تعد الفتاوى التى أصدرها ابن تيميه (وهو مفكر إسلامى عاش فى العصر المملوكى ١٢٦٣ - ١٣٢٨) وقت معاصرته لدخول التتار البلاد الإسلامية من أهم الأسس الفقهية التى اعتمد عليها عبد السلام فرج فى كتابة "الفريضة الغائبة" حيث

أسقط فتوى ابن تيميه التى حكمت على "التتار" بالردة وأوجبت الخروج عليهم وقتالهم رغم إعلانهم إسلامهم فى ذلك الوقت على الواقع المعاصر فى مصر وعلى نظام الحكم فيها.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٧٧٦.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(٥٤) لمزيد من التفاصيل حول تنظيم الجهاد أنظر:

- Gilles Kepel; Le Prophete et Pharaon; Les Mouvements Islamistes dans L'Egypte Contemporaine (Paris: Editions la Decouverte, 1984).
- Hamied Ansari. "The Islamic Militant's in Egyptian Politics", International Journal of Middle East Studies 16(11) March 1984, pp. 123-144.

* وفقاً لروايات بعض أعضاء جماعة "الفنية العسكرية" تمت هذه التحولات بعد مراجعة نقدية ذاتية داخل السجن ترتب عليها انتقال بعض الكوادر و"الأمراء" إلى جماعة المسلمون (المعروفة بالتكفير والهجرة)، أنظر (الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القوى للبحوث، م.س.، ص ٤٦).

* فى أحد الحوارات التى نشرت فى الندوة السابقة (ص ٥٦) يشير أحد أعضاء جماعة الفنية العسكرية إلى أن (جماعة الفنية لا تنتمى إلى أية جماعة إسلامية على المستوى التاريخى، لأن لكل جماعة فكرها وأسلوبها الخاص بها، والجماعات الإسلامية التى ظهرت فى الفترة الأخيرة ما هى إلا امتداد لجماعة الفنية العسكرية، وأن جماعة الإخوان المسلمين هى بداية وأساس هذه الحركات، وأن هدف هذه الجماعات وأحد وهو إقامة المجتمع الإسلامى).

(٥٥) Raymond. A. Hinnebush Jr., "The Egyptian Politics under Sadat. The Post-populist, Development of an Authoritarian-modernizing State". op.cit., pp. 198-204.

(٥٦) P.J. Vatikiotes. The History of Egypt From Muhamed Ali to Mubarak, op.cit., p. 425.

(٥٧) Raymond. A. Hinnebush Jr., op.cit., p. 204.

(٥٨) حديث للسادات بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧.

(٥٩) رباب الحسينى، "موقع الدين من أيديولوجيات العالم الثالث"، دراسة حالة مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، م.س.، ص ص.٢٥-٢٥٧.

(٦٠) من نماذج التهديد التى لجأ اليها السادات ما ورد فى بعض خطبة حاملاً هذا المعنى كقوله: "مهما مضى الوقت، ومهما مديت فى حبال الصبر، يجئ الوقت اللى إذا لم يرتدع لازم أردعه" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٥/٢١)، وفى تلميح منه باستخدام العنف أشار "أنا لم استخدم سلطة الحاكم العسكرى لا قبل أكتوبر ولا أثناءها ولا بعدها رغم أنها تعطينى الحق فى فتح المعتقلات" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٥/٢٣) وقد أخذت لهجة العنف فى الازدياد مثل قوله "ان الذين يحاولون فرض عمل

دموى لتخويف الشعب.. لن أرحمهم حجرى دمهم فى الشوارع" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٦/٧).

(٦١) "تعلمت يا أبنائى وبناتى أن الله سبحانه وتعالى خلق الملائكة من غير شهوة وخلق الشياطين وكلهم شهوة، وخلق آدم من كليهما.. فمن غلب الخير والحق على شهوته كان أفضل من الملائكة، ومن غلب الشر وأخذ الحقد وغلبه على الخير كان أشد من الشياطين" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٦/١٠).

"اعبدوا ربكم ياأولادى زى ما أنتو عايزين وزى ما تطلبوه. لكن ما حدش يبيع ارادته ويقول السمع والطاعة لواحد عاوز يستغله. السمع والطاعة لله سبحانه وتعالى" (خطاب بتاريخ ١٩٨١/٩/١٣)، ومن ذلك قوله "دلوقت أنا بمشيها بالحلم والعدل وبالحق، ويوم مالاقى واحد خارج عن الخط أنا كاب حاقوله أرجع مكانك تانى، وزى الشريعة ما تعطى لى الحق كولى أمر" (خطاب بتاريخ ١٩٧٦/٣/٢٠). "والله البنت أو الولد اللى حايخرج عن طوع أهله بالجماعات الإسلامية ده حياخذ أقصى العقاب" (خطاب بتاريخ ١٩٨١/٩/١٨).

(٦٢) فكما أشار السادات فى إحدى خطبه دلالة على ذلك "أن لدينا تجربة أن استغلال الدين خطر زى الأولاد اللى قتلوا الشيخ الذهبى.. هل يقتل عالم من أفاضل علمائنا.. كده الدعوة الدينية خطرة.. وعلى ذلك خط أساسى لثورة يوليو و ١٥ مايو الا يستغل الدين فى السياسة أبداً. (خطابه بتاريخ ١٩٨٠/١٠/٢).

(٦٣) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١. (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية ١٩٩٢) ص ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٦٤) من كلمة الرئيس لوفد المؤتمر الإسلامى المنعقد بالقاهرة فى ١٩٧٢/٩/١٤. وخطاب الرئيس فى اجتماع اللجنة المركزية فى ١٩٧٧/٧/١٦، وكلمته فى المؤتمر الثامن لمجتمع البحوث الاسلامية فى ١٩٧٧/١٠/١٩، وخطابه فى طنطا فى ١٩٧٩/٥/١٣، وحديثه إلى صحيفة لوس انجلوس تايمز فى ١٩٨٠/٣/١، وخطابه فى مجلس الشعب فى ١٩٨٠/١/٢٩، وكلمته فى يوم الطبيب فى ١٩٨٠/٣/١٩، وخطابه بمناسبة قيام جامعة الشعوب الإسلامية والعربية فى ١٩٨٠/١١/١١.

من خطاب الرئيس فى الشرقية فى ١٩٧٩/٥/١٤، وخطابه أمام البرلمان الأوروبى فى ١٩٨١/٢/١١.

(٦٥) من كلمة الرئيس لعلماء الأزهر فى ١٩٧١/٥/٦.

ومن الممارسات التى توضح حرص السادات على استمالة الأزهر وعلمائه مشاركته فى مؤتمر الأزهر، وتعدد لقاءاته برجال الدين، فضلاً عن تكريمه لعدد منهم باهدائهم الأوسمة فى بعض المناسبات الإسلامية، وإفساح المجال أمام عدد منهم للظهور والعمل من خلال وسائل الإعلام المختلفة.

(٦٦) مارتين كرامر، "المؤسسة الدينية المصرية فى أزمة"، فى عمى إيلون وإسرائيل التمان، ومحازى ارليخ وآخرون، النظام الحاكم والمعارضة فى مصر فى عهد السادات (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات)، د.ت.، ص ٨٤.

(٦٧) ترددت هذه العبارة كثيراً فى أحاديث وخطب السادات خاصة خلال فترة الثلاث سنوات الأخيرة من حكمه ومن ذلك لقائه بقيادات شباب الحزب الوطنى الديموقراطى فى ١٩٧٩/٢/١، وخطاب الرئيس أمام مجلس الشعب بعد إبرام معاهدة السلام فى ١٩٧٩/٤/٦، وكلمته فى ختام زيارته لمحافظات الصعيد فى ١٩٧٩/٤/١٦، وخطاب الرئيس فى أول اجتماع للوزارة الجديدة فى ١٩٨٠/٥/٢.

(٦٨) من ذلك تعديل المادة ٢٠١ من قانون العقوبات فى ١٩٨١، لكى تنص على (أنه إذا ألقى أحد رجال الدين أثناء تأدية وظيفته، وفى محفل عمومى مقالة تضمنت ذماً فى الحكومة أو قانون أو مرسوم، وفى عمل من أعمال جهات الإدارة العمومية أو نشر نصائح أو تعليمات دينية خاصة بالسياسة يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على شهرين أو بغرامة لا تتجاوز عشرة جنيهات مصرية).

(٦٩) P. J. Vatikiotis, Arab and Regional Politics in the Middle East (London: Croom Helm, 1984), p. 39.

(٧٠) د. زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ – ١٩٤٨ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩) ص ص ٢٦٢ – ٢٧١.

Eric Davis, "Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt", in Said Amin Arjomand, From Nationalism to Revolutionary Islam (New York: State University of New York Press, 1984) pp. 148-149.

* شهدت الفترة من سبتمبر ١٩٥٢ إلى نهاية حكم السادات سبعة شيوخ للأزهر هم، محمد الخضر حسين (١٩٥٢ – ١٩٥٣)، عبد الرحمن تاج (١٩٥٤ – ١٩٥٨)، محمد شلتوت (١٩٥٨ – ١٩٦٤)، حسن مأمون (١٩٦٤ – ١٩٦٩)، محمد محمد الفحام (١٩٦٩ – ١٩٧٣)، عبد الحليم محمود (١٩٧٣ – ١٩٧٨)، محمد عبد الرحمن بيصار (١٩٧٨ – ١٩٨٢).

(٧١) مجلة الأزهر جـ٢ غرة صفر ١٣٧٢، اكتوبر ١٩٥٢، ص ١٣٨ واتجهت المجلة لنشر المقالات المؤيدة للثورة التى اعتبرتها وقتئذ (انقلاباً عظيماً كرم الله به الإنسانية وأذهبت بالنظام الجاهلى)، كما سارت فى نفس الاتجاه مجلة "منبر الإسلام" التى تصدر عن وزارة الأوقاف.

(٧٢) د. زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، م.س.، ص ٢٦٩.

د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢/١٩٨١، م.س.، ١٩٩٢، ص ص ٢٠٥ – ٢٠٦.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٧٤) من أمثلة ذلك، عبد الستار آدم، "دستورية القوانين فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية"، مجلة منبر الإسلام، العدد ١١ صفر ١٣٩٢، مارس ١٩٧٢، ص ص ١١٠ – ١١١، د. محمد فهمى عبداللطيف "معنى التصحيح فى الإسلام"، مجلة منبر الإسلام العدد ٦ جمادى الآخر ١٣٩٧ هـ مايو ١٩٧٧، ص ص ٤ – ٧.

(٧٥) Louis J. Cantori, Religion and Politics in Egypt in Michael Curtis (ed.), Religion and Politics in the Middle East, (Boulder, Co.: WestView Press, 1981) pp. 77-91.

(٧٦) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١، م.س.، ص ص ٢١٠ - ٢١١.

(٧٧) من أمثلة ذلك، نصر فريد وأصل، "الإسلام وسياسة الانفتاح الاقتصادى بعد مفترق العبور"، مجلة منبر الإسلام، العدد ٤، ربيع ثانى ١٣٩٤، ابرايل ١٩٧٤.

(٧٨) حديث السادات لرجال الدين الإسلامى والمسيحى فى ١٩٧٧/٢/٨، وخطابه فى اجتماع اللجنة المركزية فى ١٩٧٧/٧/١٦. وكلمته فى الاحتفال بعيد العلم فى ١٩٧٧/١٠/١، وكلمته فى المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة فى ١٩٧٧/١٠/١٩.

(٧٩) بيان الأزهر فى جريدة الأهرام ١٩٧٧/١/٢٥.

(٨٠) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٨١/١٩٥٢، م.س.، ص ٢٥٠.

Gabriel R. Warburg: Islam and Politics in Egypt: 1952 - 1980, op.cit., 137-139.

(٨١) جريدة الجمهورية، ١٩٧٧/١/٢٢.

(٨٢) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٨١/١٩٥٢، م.س.، ص ١٦٠.

(٨٣) حديث الرئيس فى جريدة الجمهورية ١٩٧٥/١٠/٢٥، وخطابه فى افتتاح دورة الانعقاد الثانى لمجلس الشعب فى ١٩٧٧/١١/٩، وخطابه فى ذكرى ثورة التصحيح فى ١٩٧٨/٥/١٥.

* يلاحظ هنا من خلال مقارنة موقف السادات من دور الأزهر فى مواجهة الجماعات الإسلامية بموقف سلفه تشابه الموقفين حيث عمل عبد الناصر على مطابقة موقف الأزهر مع موقف السلطة من قوى المعارضة الإسلامية التى تمثلت وقتئذ فى جماعة الإخوان المسلمين وقد كانت هى الجماعة الرئيسية التى تعمل على الساحة السياسية وتشكل تحدياً للنظام. وانعكس ذلك فى هجوم الأزهر على الإخوان خاصة بعد اصطدام السلطة معهم. وبالمثل لجأ السادات إلى نفس المؤسسة ولكن مع اعتبار جماعات العنف التى ظهرت فى عهده هى قوى التحدى الرئيسية التى عمل على مواجهتها من خلال الأزهر.

(٨٤) جريدة الأهرام ١٩٧٤/٤/٣، ١٩٧٤/٥/٥، ١٩٧٤/٥/٨، ١٩٧٤/٥/١١، ١٩٧٤/٥/١٧، ١٩٧٤/٥/١٨، ١٩٧٤/٥/٢٠، ١٩٧٥/٦/١٥.

* أصدرت المحكمة العسكرية حكمها على أعضاء جماعة "التكفير والهجرة"، وهاجمت فيه تقاعس العلماء على إبداء الرأى حيث ذكرت أنها تسجل للتاريخ أسفها لما أصاب الإسلام على يد من يتقاعس عن أداء رسالته، وهروب رجال الدين فن الإفصاح عن رأيهم وإبداء حكم الدين فيما يعرض عليهم من أمور.

(٨٥) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر، م. س.، ص ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٨٦) من توجيهات الرئيس أنور السادات لوزير الأوقاف، مجلة الأزهر، جـ ٥ شعبان ١٤٠٠ هـ يوليو ١٩٨٠، ص ١٠٢٨.

(٨٧) مارتين كرامر، "المؤسسة الدينية المصرية فى أزمة"، فى عمى ايلون، واسرائيل التمان، ومحازى ارليخ وآخرون، النظام الحاكم والمعارضة الدينية فى مصر فى عهد السادات، م.س.، ص ١٩٤.

* عمدت المجلة إلى تناول القضايا الدينية وابتعدت عن إثارة القضايا الدينية السياسية التى تثير خلافاً مع توجهات النظام، بل كانت فى طرحها للقضايا السياسية تنطلق من موقع تبريرى لاتجاهات السلطة، وهو خط تتشابه فيه مع مجلتى "الأزهر" و"منبر الإسلام"، وقد صدر العدد الأول منها فى يوليو ١٩٨١.

(٨٨) Gabriel R. Warburg: Islam and Politics in Egypt 1952 - 1980, op.cit., p. 137.

* تبنت مجلتا "الأزهر" و "منبر الإسلام" قضية تطبيق الشريعة الإسلامية عقب مناداة الرئيس السادات بها على أن لا يقتصر مفهومها على مجرد الحدود الشرعية باعتبارها كلاً لا يتجزأ. كما عمدت بعد قرار طرد السوفيت من مصر وتوتر العلاقات المصرية السوفيتية إلى مهاجمة الاتحاد السوفيتى باعتباره ممثلاً للإلحاد وربطت بين هذا الموقف وبين مطالبتها بتطبيق الشريعة الإسلامية.

(٨٩) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ – ١٩٨١، م. س.، ص ٢٤٣.

(٩٠) المرجع السابق، ص ص ٢٣٥ – ٢٣٦.

(٩١) Louis J. Cantori; Religion and Politics in Egypt, in Michael Curtis (ed.), Religion and Politics in the Middle East, op.cit., pp. 77-91.

(٩٢) Israel Altemen, "Islamic ligislation in Egypt in the 1970's", op.cit., p. 215.

(٩٣) من ذلك مثلاً ما ذكره السادات حول هذه الزيارة التى وردت بهذه العبارة (لقد فكرت ملياً واستخرت الله فى إقدامى على عمل فيه خير لمصر، وفيه خير الأمة العربية كلها)، من رسالته إلى الندوة العالمية بأمريكا فى ١٩٧٨/١/٢٨.

Gabriel, R. Warburg, op.cit., p. 143.

(٩٤) نص البيان فى جريدة الأهرام، ١٩٧٩/٥/١٤، ص ص ٧، ١٠.

(٩٥) جريدة الأهرام، ١٩٧٩/٥/١٨.

(٩٦) خطاب الرئيس السادات فى كفر الشيخ ١٩٧٩/٥/١١.

(٩٧) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ٥٨.

(٩٨) سلسلة حوارات الأهرام، ٨، ١٦، ١٨ نوفمبر ١٩٨١.

(٩٩) Morroo Berger, Islam in Egypt Today; Social and Political Aspects of Popular Religion (Combridge: Combridge University Press, 1970). p. 18.

* تتضمن المساجد الحكومية الخاضعة لوزارة الأوقاف أربعة أنواع من المساجد، المساجد الخيرية وتخضع للوزارة ويعتبر موظفوها موظفين حكوميين، المساجد التى تأسست بمعرفة الأوقاف المشتركة (العامة والخاصة) وتتولى ادارتها الوزارة بدعم من الأوقاف العامة، المساجد المستجدة، التى تدعمها أصلاً الأوقاف الخاصة إلا أن القانون رقم ٢٤٧ لعام ١٩٥٣ أسند إدارتها إلى الوزارة عقب إلغاء هذه الأوقاف فى العام الذى سبق إصدار القانون، المساجد المضمومة التى استولت عليها الوزارة بمقتضى القانون ١٥٧ لعام ١٩٦٠، والذى سمح لها بتولى أعمال الإدارة فى جميع المساجد التى لم تكن خاضعة لإشرافها.

(١٠٠) Ibid, pp. 46-47.

* يلاحظ فى تقرير اللجنة الصحية لتحسين المساجد فى مصر فى عام ١٩٤٢ أنها أشارت إلى المسجد باعتباره من "المرافق العامة" للدولة كما تحدثت عن الوظيفة الدينية للمسجد والتسهيلات الصحية والخدمية له باعتباره مرفقاً عاماً. ودعت إلى إلغاء "المساجد الخاصة" لأنها لا تتوافق مع مفهوم "المرافق العامة". وعلى العكس تحدثت الحكومة فى ١٩٦٤ عن دور المسجد فى خدمة التوجهات "الوطنية" ونظمت أوضاع المساجد بصورة قانونية لخدمة هذا الدور.

Ibid, p. 45.

** على سبيل المثال تم التعارف بين عبدالسلام فرج منظر تنظيم "الجهاد"، وخالد الإسلامبولى منفذ عملية اغتيال الرئيس السادات فى أحد المساجد الأهلية ببولاق الدكرور.

(١٠١) Hamied Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics, op.cit., pp. 128-129.

(١٠٢) حديث لجريدة "مايو"، ٢ نوفمبر ١٩٨١.

* وضعت وزارة الأوقاف فى عام ١٩٨١ خطة طموحة لضم جميع المساجد الأهلية خلال خمس سنوات وقدرت *الميزانية المطلوبة لها بحوالى* ٢٠ *مليون* جنيه ويعطى هذا الرقم مؤشراً على حجم الصعوبات المالية التى تواجهها الحكومة فى هذا المجال. (منبر الإسلام، ابريل ١٩٨١).

(١٠٣) وفق ما ذكره وزير الأوقاف فى ذلك الوقت (اللواء الاسلامى فى ٢٥ ابريل ١٩٨٢، وقد أشار فى عام ١٩٧٩ إلى أنه كان هناك حوالى ٢٥٠٠٠ مسجد خاضع لإشراف الوزارة يعانى من نقص الائمة (منبر الإسلام، ديسمبر ١٩٧٩). كما كشفت الوزارة فى نهاية ١٩٨١ أن ٢٠٪ من الائمة المعتمدين معارون إلى دول عربية وإسلامية ("مايو" ١٦ نوفمبر ١٩٨١).

** قدر عدد المساجد فى إحدى محافظات الصعيد (المنيا) بحوالى ٢٠٠٠ مسجد خاضع لإشراف الوزارة، يعانى ١٥٠٠ مسجد منها من نقص الائمة أنظر:

Patrick Gaffney, "The Islamic Preacher: His Role in the Mosque and the Community, Preliminary Report a Field Reason (American Research Center in Egypt, Newsletter, No. 110, Fall 1979), pp. 3-13.

(١٠٤) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ص ٨٨ – ٨٩.

(١٠٥) حول الطرق الصوفية فى عهد السادات أنظر:

Morroe Berger, Islam in Egypt Today, Social and Aspects of Popular Religion, op.cit., pp. 26-90.

(١٠٦) القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦.

(١٠٧) مجلة "التصوف الإسلامى"، العدد الأول، فبراير ١٩٧٩ (الافتتاحية).

(١٠٨) مارتين كارمر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ٩٣.

* مثال ذلك البرنامج الأسبوعى للشيخ محمد متولى الشعراوى، والحديث اليومى لشيخ الأزهر قبل إذاعة أخبار الساعة التاسعة.

* خصصت جريدة الأهرام صفحة أسبوعية للفكر الديني في فبراير ١٩٧٥، وتلتها جريدة الأخبار، والجمهورية التى كان يوجد بها باب ثابت بعنوان "الدين والحياة"، منذ عام ١٩٧١، ثم أصبح صفحة مستقلة فى ابريل ١٩٧٥، أما المجلات الأسبوعية فلم يتم تخصيص باب ثابت للشؤون الدينية إلا فى مجلة "أكتوبر" منذ ١٩٧٥ بعنوان "آمنت بالله" ويلاحظ أن هذه المجلة اعتبرت لسان حال نظام السادات حيث تم إصدارها بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ وحملت نفس الاسم.

(١٠٩) د. عواطف عبدالرحمن، دراسات فى الصحافة المصرية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربى ١٩٨٥) ص ٢٠٦.

(١١٠) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ٩٤.

(١١١) لمزيد من التفاصيل حول مضمون المعالجة الدينية فى الصحافة المصرية أنظر: د. عواطف عبد الرحمن، دراسات فى الصحافة المصرية المعاصرة، م.س.، ص ص ٢٠٩ - ٢١٤.

(١١٢) أشار السادات فى خطابه بتاريخ ١٩٨٧/٢/٨ ما نصه (فى اجتماعى مع القيادات السياسية طلبت أن يكون التعليم الدينى فى المدارس مادة إجبارية للسقوط والنجاح).

(١١٣) الأهرام ١٩٦٨/٦/١٠.

(١١٤) Hassan Hanafi, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", Esprit (4), Avril 1982, p. 63.

(١١٥) زينب رضوان، التعليم الدينى فى مصر، ص ٥٣.

(١١٦) نفس المرجع، ص ص ٦٠ - ٦١.

(١١٧) قرارات مجمع الآباء الكهنة والمجلس الملى وممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية، فى المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ ١٧ يناير ١٩٧٧.

(١١٨) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات. (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط٧، ١٩٨٣) ص ٤٥٠.

(١١٩) د. غالى شكرى، الثورة المضادة، م.س.، ص ٣٦٤.

(١٢٠) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، م.س.، ص ٤٥١.

(١٢١) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٠) ص ٩٦.

(١٢٢) حول دور الكنيسة الممثلة لأقلية دينية أنظر:

R. Mehl, The Sociology of Protestanism (London: SC. M., 1970).

(١٢٣) رفيق حبيب، المسيحية السياسية فى مصر، مدخل إلى التيارات السياسية لدى الأقباط (يافا: يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠) ص ص ١٧ - ١٨.

(١٢٤) المرجع السابق، ص ص ٤٠ - ٤١.

(١٢٥) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، م.س.، ص ٣٤١.

(١٢٦) رفيق حبيب، المسيحية السياسية فى مصر، م.س.، ص ص ٤٩ - ٥١.

(١٢٧) أنور محمد، السادات والبابا، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة (القاهرة: دار

ايه أم للنشر ١٩٩٠) ص ١٥٧.

(١٢٨) رفيق حبيب، المسيحية فى مصر، م.س.، ص ٤٢.

(١٢٩) أنور محمد، السادات والبابا، م.س.، ص ص ٧٢ - ٧٣ و١٢٢.

* ويدخل ضمن هذا الاطار مقالات البابا الأسبوعية فى جريدة الجمهورية والتى بدأت فى ١٩٧١/١١/٢٨ وتوقفت فى ١٩٧٢/٧/٩ وحمل آخر مقال عنوان "رحلة الخبر إلى أذنيك"، وتحدث فيها البابا عن الشائعات الكاذبة بسبب بعض البيانات التى انتشرت ونسبت إلى الأقباط وكذبها البابا. وقد حمل هذا الموقف نوعاً من الاحتجاج غير المباشر.

(١٣٠) أنور محمد، السادات والبابا، م.س.، ص ١٥٧.

(١٣١) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(١٣٢) جمال بدوى، الفتنة الطائفية، م.س.، ص ٧٩.

(١٣٣) خطاب السادات بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧.

(١٣٤) المرجع السابق.

(١٣٥) أكد السادات على المعنى التاريخى فى توحد المصريين (مسلمين وأقباطاً)، فى أكثر من خطاب ومن ذلك قوله فى خطابه بتاريخ ١٩٧٧/١٠/١١ (أنه حين حاول الاستعمار رفع شعار "حماية الأقليات" رفض الأقباط والمسلمون ذلك رفضاً كاملاً ورفع الجميع مسلمون ومسيحيون أعلام نضال واحد ومصير واحد لشعب واحد.. أخوة فى الإيمان، أخوة فى الحب، أخوة فى الآلام، والآمال..) كما يشير أيضاً فى خطابه بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧ إلى الوحدة التاريخية بين المسلمين والأقباط بقوله (والله ما عرفنا - الوقيعة بين عنصرى الأمة - طول عمرنا ما عرفناش هذا، واحنا عايشين آلاف السنين على هذه الأرض وسنكمل إن شاء الله ليوم القيامة ابناؤنا وأحفادنا من بعدنا عايشين على هذه الأرض وتحت هذه السماء فى سماحة الدين، الدين المسيحى والدين الإسلامى، بالسماحة المعروفة والممارسة فعلاً).

(١٣٦) من أمثلة ذلك ما جاء فى خطاب السادات بتاريخ ١٩٧٩/١٠/١١ (لم يكن غريباً أن يكون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجاله القادمين إلى مصر "استوصوا بالقبط خيراً"، وسعد المسلمون والمسيحيون معاً بأزهى عصور العدل الاجتماعى.. لأن صوت الحب والوحدة يردده الانجيل كما يردده القرآن)، هذا إلى جانب كثرة الاستشهاد بالآيات القرآنية للتأكيد على العلاقة بين أصحاب الديانتين.

(١٣٧) أشار السادات إلى هذا الأمر فى أكثر من مرة حيث ذكر بأنه عندما أثيرت مشكلة الكنائس (قلت للبابا تريد ٣٠ أو ٣٥ كنيسة أنا موافق على ٥٠ كنيسة) فى خطابه أمام مجلس الشعب فى ١٩٨٠/٥/١٤.

(١٣٨) أنظر ما أشار إليه السادات فى هذا الصدد فى خطابه بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧.

(١٣٩) أنور محمد، السادات والبابا، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة، م.س.، ص ٧٥.

(١٤٠) فى تصعيد للغة التهديد التى لجأ إليها السادات فى مواجهة البابا أشار (لن أسمح

أبداً لأى كان بضر الوحدة الوطنية، واستغلال الدين أبداً مهما كان وليكن معلوماً أن أنا مسئول عن العائلة المصرية بمسلميها مسيحييها وإذا البعض حاول تحت أى شعار أو تحت أى اسم أو جمعية أن يتكلم باسم المسلمين أو باسم المسيحيين حاوقفه فى مكانه (خطابه بتاريخ ١٩٨١/٦/٢٨).

(١٤١) خطاب السادات بتاريخ ١٩٧١/٧/٢٨.

(١٤٢) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، م.س.، ص ٨٤.

(١٤٣) أنظر، د. مصطفى الفقى، الأقباط فى السياسة المصرية، مكرم عبيد ودوره فى الحركة الوطنية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥).

(١٤٤) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، م.س.، ص ص ٨٥ - ٨٦.

* بعد الانتخابات النيابية فى ١٩٥٧ لجأ عبد الناصر التى تبنى أسلوب جديد لضمان تواجد الأقباط فى المجلس النيابى فاتخذ قراراً إدارياً "بقفل" عشر دوائر حيث الوجود القبطى ملموس كذلك بأن يقتصر الترشيح على الأقباط وحدهم إذ كان من حق "الاتحاد القومى" الاعتراض على أى مرشح.

الباب الرابع

استراتيچيات النظام فى مواجهة

المعارضة الإسلامية

فى عهد الرئيس مبارك

الباب الرابع
استراتيچيات النظام فى مواجهة المعارضة الإسلامية

يعالج هذا الباب التطورات المتوالية التى لحقت باستراتيچية النظام فى مواجهة المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس مبارك، وينقسم إلى مقدمة وثلاثة فصول، تتناول المقدمة التوجهات السياسية للنظام فى هذا العهد وأثرها على استراتيچيته إزاء المعارضة الإسلامية. ويعرض الفصل الأول لتطور موقف النظام وسياساته تجاه قوى المعارضة السياسية الإسلامية التى يمثلها الإخوان المسلمون، من خلال وجودهم فى الأحزاب السياسية ومجلس الشعب فى الثمانينيات، ويتعرض الفصل الثانى لأساليب ومجالات المواجهة غير المباشرة بين النظام والقوى الإسلامية خارج نطاق هذا الإطار السياسى والمؤسسى، والتى تمثلت فى النقابات المهنية، والجمعيات الأهلية، والاتحادات الطلابية، ويتعرض الفصل من هذه الزاوية إلى التطورات والتفاعلات المختلفة بين الجانبين والمواجهات غير المباشرة بينهما والتى شهدتها هذه المجالات المختلفة طوال عقد الثمانينيات. وأخيراً، يعالج الفصل الثالث، تطور جماعات العنف - التى تشكل الجناح المتشدد من المعارضة الإسلامية - وسياسة النظام فى مواجهتها.

التوجهات السياسية للنظام والمعارضة الإسلامية

رغم اتجاه النظام فى عهد الرئيس حسنى مبارك نحو تحقيق مزيد من الليبرالية السياسية إلا أن هذه العملية لم تصل إلى التحول الكامل نحو الديمقراطية التى تعتمد على قوة المؤسسات السياسية وتوسيع نطاق المشاركة السياسية على مستوى صنع القرار.

ومن هنا يمكن اعتبار حقبة الثمانينيات هى حقبة انتقالية أخرى فى حياة النظام السياسى المصرى لم تكتمل مقوماتها بعد. فالتحول من "الشرعية الثورية" النابعة من ثورة ١٩٥٢، إلى "الشرعية الدستورية" التى أعلنها السادات فى منتصف السبعينيات، كان مرحلة انتقالية لم تنته بانتهاء عهد السادات وإنما استمرت تحت حكم مبارك، وفضلاً عن ذلك، فإن النظام السياسى المصرى لا يزال مليئاً بالخلط بين عوامل الاستمرار الموروثة، وعوامل التجديد التى يتطلبها التحول الليبرالى الديمقراطى.

ان أهم ما يعترض عملية الانتقال "هو طبيعة النظام السياسى السائد الذى ظل محتفظاً بالكثير من الخصائص التى ورثها منذ الحقبة الناصرية رغم التحول فى اتجاهاته السياسية فى عهدى السادات ومبارك، فالنظام المصرى مازال محتفظاً بطابعه السلطوى" الذى يتجسد فى هيمنة جهاز الدولة، أى الحكومة وعلى رأسها مؤسسة الرئاسة والجهاز البيروقراطى والجيش، مقابل ضعف المجتمع المدنى، وفى كلا المجالين تسود العلاقات الشخصية والرعوية وتلعب دوراً هاماً فى تجميع المصالح والتعبير عنها(١).

إن هذه الطبيعة (أو الخاصية) للنظام السياسى عرضت عملية التحول الليبرالى والديمقراطى إلى ضغوط شديدة، فالثقافة السياسية مازالت تحكمها القيم التقليدية، وما يتبعها من التأكيد على قيم الطاعة والولاء، والاستناد إلى الدين كأحد المصادر الرئيسية للشرعية السياسية، أما المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية فقد ظلت ضعيفة، وبالتالى لم تمثل القنوات الرئيسية للنشاط السياسى فى ظل عملية التحول الديمقراطى فى الثمانينيات.

كذلك فإن التنظيمات التى شكلها النظام فى صورة شبه حزبية بدءاً من التنظيم السياسى الواحد (الاتحاد الاشتراكى فى الستينيات) إلى نظام التعددية الحزبية، فى السبعينيات والثمانينيات لم ينجح فى تحويلها إلى تنظيمات سياسية مستقلة، تقوم بدور فعال فى عملية المشاركة السياسية تتفق وطبيعة التغيرات التى تتطلبها عملية التحول الديمقراطى(٢).

وتجدر الاشارة إلى أن النخبة السياسية الحاكمة مازالت تحمل الكثير من التشابه مع نخبة يوليو ١٩٥٢ خاصة من ناحية الأيديولوجية المعبرة عنها، فالأخيرة لم تعكس قط تجانساً فكرياً وافتقدت إلى رؤية سياسية واضحة، وهذه الحقيقة أضعفت كثيراً من قدرة النظام على تعبئة المواطنين نحو هدف التغيير من ناحية، وأفقدته القدرة على صياغة برنامج عمل سياسي واجتماعي متماسك.

وقد أثرت هذه الخصائص على عملية التحول الليبرالي والديمقراطي في الثمانينيات، كما كان لها أثرها على ضعف الحياة الحزبية، فضلاً عن تنمية الاتجاهات المحافظة على المستويين السياسي والاجتماعي بسبب الطبيعة التقليدية للثقافة السياسية التي عبرت عنها النخبة الحاكمة. وإذا كانت هذه الخصائص ليست لها صلة مباشرة بالاتجاهات السياسية الأصولية إلا أنها قدمت لها الأرضية الملائمة للنمو.

وقد اتجه النظام خلال السنوات الأولى من عهد مبارك إلى إعادة دفع عملية التحول الليبرالي، والتي كانت قد تعرضت إلى أزمة في السنوات الأخيرة من حكم السادات بعد الإجراءات القمعية العنيفة التي اتخذها ضد أغلب تيارات المعارضة السياسية في سبتمبر ١٩٨١، وبدت هذه الدفعة من خلال مستويين: الأول، هو إبداء قدر أكبر من التسامح مع التعددية السياسية وتوسيع مجال حرية التعبير خاصة على مستوى الصحافة. والآخر هو التوسع النسبي في حق التنظيم للأحزاب والجمعيات.

وانعكس هذا التوجه الليبرالي على موقف النظام من المعارضة السياسية حيث سعى مبارك (خاصة في فترة رئاسته الأولى ١٩٨١ - ١٩٨٧) إلى إعادة إدماج بعض القوى السياسية المعارضة في العملية السياسية خاصة تلك التي استبعدت من المشاركة السياسية خلال العهدين السابقين، وكان الهدف الأول لمبارك هو خلق قاعدة عريضة من "الإجماع القومي" تضم كافة التيارات والقوى السياسية المعتدلة في مواجهة القوى الإسلامية المتشددة التي شكلت التحدي الرئيسي أمام النظام منذ اغتيال الرئيس السابق(٣).

وفى إطار هذه السياسة تحددت استراتيچية مبارك فى التعامل مع المعارضة الإسلامية استناداً إلى مقومين أساسيين: الأول، هو إحداث نوع من التوازن بين المعارضة العلمانية التى - تم تحجيمها فى عهد السادات - والمعارضة الإسلامية. والآخر، هو التفرقة داخل المعارضة الإسلامية بين جناحيها المعتدل (الإخوان المسلمون)، والعنيف (الجماعات الإسلامية)(٤).

وتمثلت الترجمة العملية لهذه الاستراتيجية على المستوى الأول فى تشكيل حزب الوفد ذى الطابع (العلمانى) للأغلبية البرلمانية المعارضة فى انتخابات ١٩٨٤ بعد تحالفه مع الإخوان المسلمين، وتبدى المستوى الآخر فى السماح للأخوان بالانخراط فى العملية السياسية، وإتاحة قدر أكبر من المشاركة السياسية لهم، وإن كانت هذه الخطوة لم تعن إعطاءهم حق التنظيم السياسى المستقل كحزب، أو إعادة الشرعية لهم كجمعية دينية، وإنما اعطاؤهم الضوء الأخضر للعمل من داخل الأحزاب السياسية الشرعية والمشاركة فى الانتخابات النيابية والتمثيل داخل البرلمان، مع افساح المجال لهم لحرية التعبير من خلال الصحف المختلفة*، وربما كان الهدف الأول من هذه الاستراتيچية هو تهميش الجناح الآخر للمعارضة الإسلامية متمثلاً فى جماعات العنف التى رفضت الاعتراف بشرعية النظام والحاكم، حيث راهنت على إمكانية إضعاف قوى المعارضة الإسلامية من خلال سياسة التفرقة بين عناصرها.

وحققت هذه الاستراتيچية بعض النجاح فى احتواء المعارضة الإسلامية خلال السنوات الأولى لحكم مبارك، ولكنها أثبتت محدوديتها فى المرحلة اللاحقة، وبدا ذلك من خلال ثلاثة مؤشرات:

أولاً : الفشل فى إحداث توازن بين المعارضة العلمانية والإسلامية حيث أن تحالف الوفد مع الإخوان لم يؤد إلى استيعاب الإسلاميين، بل أدى على العكس إلى تراجع القوى العلمانية مقابل صعود القوى الإسلامية وهو الأمر الذى برز بشدة فى الانتخابات التالية فى عام ١٩٨٧ حيث تزعم الإخوان المعارضة السياسية بتحالفهم مع حزبى العمل والأحرار تحت اسم "التحالف الإسلامى"

وشكلوا أكبر كتلة برلمانية معارضة فى ذلك الوقت.

ثانياً: عودة العنف السياسى منذ عام ١٩٨٥ وتزايد نشاط الجماعات الإسلامية.

ثالثاً: نجاح الحركة الإسلامية فى الثمانينيات ليس فقط فى اختراق الأحزاب السياسية، وإنما فى التغلغل داخل الكثير من مؤسسات المجتمع المدنى مثل النقابات المهنية والاتحادات الطلابية والجمعيات الأهلية، فضلاً عن تزايد نشاطهم الاقتصادى والاجتماعى.

ويرجع إخفاق هذه الاستراتيجية إلى العديد من العوامل لعل أهمها: هو صعوبة استخدام طرف ضد آخر فى شق صفوف الحركة الإسلامية، حيث ضغط كل من طرفيها من أجل تحقيق هدف واحد، له صيغة عقيدية، وهو إقامة الدولة الإسلامية، سواء كان ذلك من خلال القنوات السياسية لحث النظام على تطبيق الشريعة الإسلامية (وهو المنهج الذى اتبعه الإخوان)، أو بالعنف لقلب النظام وتحقيق نفس الهدف هو الأسلوب الذى انتهجته الجماعات الإسلامية، كما أن القوى الإسلامية كانت هى القوى السياسية الوحيدة (بسبب عدم تمتعها بشرعية العمل الحزبى) التى مارست نشاطها السياسى من وراء ستار القوى الحزبية الأخرى، وبالتالى فقد كانت هى القوى التى لم تختبر مصداقيتها من الناحية العملية، وظلت تقدم نفسها كقوى "نزيهة" تعلو فوق الأحزاب والقوى السياسية الأخرى. بالإضافة إلى امتلاكها لقدرة عالية على التعبئة السياسية بسبب اعتمادها على "الدين" وتمتعها ببنية تنظيمية متماسكة وفعالة.

وفى المقابل فقد استفادت الحركة الإسلامية من ضعف القوى الليبرالية فى التجربة الحزبية التى ولدت فى السبعينيات، وتجدر الإشارة إلى أن هذه القوى التى مثل قاعدتها الجماهيرية العريضة حزب الوفد فى تجربة (١٩٢٣ - ١٩٥٢) قد تعرضت لضربة شديدة منذ قيام نظام يوليو ١٩٥٢ ليس فقط على مستوى وجودها السياسى من خلال الأحزاب ولكن أيضاً بتفكيك قاعدتها الاجتماعية، من خلال سياسات التأميم فى الستينيات. ولم تكن البرجوازية المصرية التى تشكلت فى

السبعينيات ذات طابع ليبرالى، بل غلب عليها الاتجاه المحافظ. إذ كانت خليطاً من البورجوازية الحضرية واليمين المحافظ (أعيان الريف)، إلى جانب قطاع من الإخوان المسلمين الذين كونوا ثروات بعد هجرتهم إلى دول الخليج فى الستينيات، فضلاً عن قطاع من البورجوازية الحضرية، ولذلك لم يتبلور الحضور السياسى لهذه البورجوازية الجديدة فى إطار حزب ليبرالى*.

وأخيراً فإن ضعف الأحزاب التى ولدتها التجربة الحزبية فى السبعينيات سواء على المستوى الأيديولوچى أو التنظيمى، أفقدها الكثير من مقومات الفعالية السياسية، والقدرة على التعبئة، ولعبت هذه العوامل السلبية دوراً فى تزايد النفوذ السياسى للحركة الإسلامية.

الفصل الأول

النظام والمعارضة السياسية الإسلامية: الإخوان المسلمون

يعالج هذا الفصل موقف النظام من المعارضة السياسية للإخوان المسلمين فى الثمانينيات. لقد مارس الإخوان المسلمون هذا الدور المعارض من خلال قناتين: الأولى، هى القناة الحزبية، حيث سعى الإخوان إلى التحالف مع الأحزاب الأخرى حزب الوفد أولاً، ثم حزبى العمل والأحرار، وقد أثر هذا السلوك بداهه على الموقف السياسى لكل منهما أى الإخوان والأحزاب.

أما القناة الثانية فهى القناة البرلمانية، حيث مارس الإخوان – للمرة الأولى – دوراً واضحاً فى مجلس الشعب، محاولين اتخاذ مواقف مميزة عن القوى السياسية الأخرى بتوجهاتها المختلفة، وقد أدت هذه الممارسات إلى بعض التحول فى سياسة النظام إزاءهم مع مطلع التسعينيات.

أولاً : الإخوان المسلمون والتعددية الحزبية

تتبنى القوى السياسية الإسلامية مفهوماً مغايراً لمفهوم الديمقراطية الغربية، غير أن هذا لا ينفى اتخاذ جناح منها هو الإخوان المسلمون موقفاً يتسم بالواقعية السياسية، وهو ما بدا فى موقفهم من تجربة التعددية الحزبية المرتبطة بعملية التحول الديمقراطى، فقد قبلوا العمل من خلال الأحزاب القائمة لتدعيم نفوذهم السياسى من ناحية، وللالتفاف حول قانون تشكيل الأحزاب السياسية الذى يحظر تكوين حزب سياسى على أساس دينى من ناحية ثانية.

ويتفق هذا المنهج الواقعى مع الاستراتيجية السياسية التى تبناها الإخوان منذ عودتهم إلى الحياة العامة فى السبعينيات والتى تعمل على الوصول إلى هدفهم النهائى فى إقامة دولة "دينية" بشكل تدريجى وسلمى، من خلال اختراق التنظيمات والهيئات

السياسية والاجتماعية، بفرض تغييرها من الداخل(٥)، وتمثلت الترجمة العملية لهذه الاستراتيجية فى تحالفهم مع حزب الوفد فى ١٩٨٤ ثم تحالفهم مع حزبى العمل والأحرار تحت لافتة "التحالف الإسلامى" فى ١٩٨٧.

(١) تحالف الإخوان مع الوفد

على الرغم من العائق القانونى الذى حال دون تمكن الإخوان من تشكيل حزب سياسى مستقل إلا أنهم استطاعوا المشاركة فى الانتخابات البرلمانية التى جرت فى مايو ١٩٨٤ تحت مظلة حزب الوفد، وقد أسفرت هذه الانتخابات عن حصولهم مجتمعين على ٥٧ مقعداً فى البرلمان من مجموع ٤٤٨ أى حوالى ١٥٪ من نسبة التمثيل البرلمانى.

وساهمت مجموعة من العوامل السياسية فى دفع كل من الوفد والإخوان للتحالف فى هذه الانتخابات، رغم الخصومة التاريخية التى حكمت العلاقة بينهما. وكان فى مقدمة تلك العوامل القانون الانتخابى المعمول به فى ذلك الوقت، والذى يقوم على التمثيل النسبى والاقتراع من خلال القوائم الحزبية، ووجوب حصول أى حزب سياسى على ٨٪ من أصوات الناخبين على مستوى الجمهورية كحد أدنى لتمثيله داخل مجلس الشعب. وعبر هذا التحالف عن واقعية سياسية لتحقيق المصلحة الانتخابية، ووفر لكل من طرفيه فرصة للمشاركة فى العملية السياسية خاصة وأنهما كانا من القوى المستبعدة منذ ١٩٥٢(٦).

ولأن هذا التحالف لم يستند إلى أساس أيديولوچى أو أرضية صلبة يقوم عليها فقد اتسم بطابع "تكتيكى" ما لبث أن انهار، ولكن ما هو أهم من ذلك، أن هذا التحالف وإن قدم ميزة للإخوان باشتراكهم فى العملية السياسية والحياة البرلمانية، إلا أنه على العكس أدى إلى إضعاف حزب الوفد، حيث أثر بشدة على طابعه الليبرالى العلمانى فضلاً عن الخلافات الداخلية التى شهدها الحزب بسبب تحالفه مع القوى المناوئة له تاريخياً.

(٢) التحالف الإسلامى

هو التحالف الذى تشكل فى عام ١٩٨٧ بين كل من حزبى العمل والأحرار وجماعة الإخوان المسلمين، إبان الانتخابات البرلمانية التى جرت فى نفس العام. وقد جاء هذا التحالف نتيجة للدواعى الانتخابية، وتعبيراً عن اجتماع المصلحة السياسية المتبادلة للأطراف الثلاثة، وكان وسيلة لضمان تمثيلها داخل مجلس الشعب. والاستعراض السريع لواقع هذه القوى قبل تشكيل "التحالف" يؤيد هذا القول.

فحزب العمل الإشتراكى نشأ بقرار من السلطة فى ١٩٧٨ حين أعاد الرئيس السابق أنور السادات تشكيل الخريطة الحزبية فى مصر بعد حل مجلس الشعب فى نفس العام وقيام الحزب الوطنى الديمقراطى برئاسته، وترتب على ذلك اختفاء حزب مصر العربى الاشتراكى وتقلص دور حزب الأحرار الاشتراكيين، ورأس الحزب من البداية ابراهيم شكرى أحد القيادات القديمة لحركة مصر الفتاة. ويبدو أن النظام وقتها رأى ضرورة وجود حزب جديد يلعب دور المعارضة السياسية بدلاً من حزب الأحرار الذى أنشئ لنفس الغرض وإن لم يتمكن من لعب الدور المحدد له بسبب ارتباطاته الواضحة بالحكومة، ولم يبق سوى حزب التجمع اليسارى كحزب معارض. هكذا تقرر إنشاء حزب جديد هو حزب العمل الاشتراكى الذى قدمت له الحكومة كافة التسهيلات السياسية، وجرت انتخابات برلمانية جديدة فى ١٩٧٩ ليحصل حزب العمل فيها على ٢٣ مقعداً ويصبح بذلك حزب المعارضة الرئيسى داخل المجلس، غير أن مواقف الحزب فى الحياة السياسية باعدت تدريجياً بينه وبين الحكومة، بحيث انتقل الحزب إلى مرحلة جديدة فى العمل السياسى، أدت فى النهاية إلى تعرضه لنفس الإجراءات العنيفة التى اتخذها النظام فى سبتمبر ١٩٨١ ضد باقى قوى المعارضة.

ثم عاد الحزب لاستئناف نشاطه السياسى فى ظل العهد الجديد لمبارك، وإن كان قد فقد وضعه السابق كممثل رئيسى للمعارضة. وأخذ دوره بين باقى الأحزاب التى تصدرها حزبا الوفد والتجمع، ولكن الصدمة الكبرى التى تلقاها حزب العمل تمثلت فيما أسفرت عنه الانتخابات البرلمانية التى أجريت فى ٢٧ مايو ١٩٨٤ والتى تمت

ولأول مرة وفقاً لنظام القائمة الحزبية النسبية، واشترطت لتمثيل أى حزب فى المجلس حصوله على نسبة ٨٪ من أصوات الناخبين على مستوى الجمهورية، فخرج الحزب من مجلس الشعب ودخله فى المقابل خصمه التاريخى المتمثل فى حزب الوفد بعد تحالفه مع الإخوان المسلمين.

ومن هنا فإن دخول حزب العمل في تحالف مع قوى سياسية أخرى تتسق مع التطورات السياسية التى مر بها حزب العمل، بل اعتبرت أحد الاختيارات حين جاء موعد الانتخابات البرلمانية فى ١٩٨٧ وفق نفس نظام القائمة النسبية. والواقع أن فكرة التحالف فى البداية كانت دعوة من الحزب وجهها إلى كافة القوى والتيارات السياسية المعارضة فى مصر، وكانت الفكرة بذلك أقرب إلى محاولة تشكيل جبهة للمعارضة. غير *أن التحالف استقر فى النهاية على "الإخوان المسلمين" وحزب الأحرار الاشتراكيين.*

كذلك فإنه فى ظل نظام الانتخابات بالقائمة الحزبية كان يستحيل على "الإخوان المسلمين" الوجود داخل مجلس الشعب طالما أنهم لم يحصلوا على حق إنشاء حزب سياسى. وبالتالى فإن فكرة التحالف مع قوى حزبية كانت أداة لضمان التمثيل البرلمانى - خاصة بعد فض تحالفهم مع الوفد - الذى سبق أن قام لنفس الغرض.

أما حزب الأحرار فقد كانت له أيضاً مصلحة فى الدخول ضمن "التحالف الإسلامى" والذى بدونه لم يكن ليتسنى له نزول انتخابات ١٩٨٧ . فالمتتبع للتجربة الحزبية فى مصر منذ ١٩٧٦ يلحظ التدهور المستمر الذى أصاب حزب الأحرار الاشتراكيين. حيث لم يحصل فى انتخابات ١٩٨٤ إلا على ٠٦,٠٪ أى أقل من ١٪ من الأصوات. والواقع أن هذا التدهور الذى أصاب "حزب الأحرار الاشتراكيين" ارتبط فى جزء كبير منه بظهور حزب الوفد الجديد ذى الجذور التاريخية الطويلة، والذى عبر عن نفس القوى التى أراد تمثيلها حزب الأحرار أى القوى الليبرالية بشقيها السياسى والاقتصادى.

وبعبارة أخرى، فإن "حزب الأحرار الاشتراكيين" كان قد فقد الكثير من مبررات

وجوده السياسى والجماهيرى، خاصة وأنه لم تكن له من البداية أيديولوچية واضحة يرتكز عليها كما ارتبط دوره بالسلطة منذ نشأته، حيث اعتمد على الدعم المالى والسياسى من الحكومة، والتى أرادت له أن يكون ممثلاً للمعارضة اليمينية فى مجلس الشعب. ويمكن أن نخلص إلى أنه لم يكن يوماً حزباً معارضاً بالمعنى الحقيقى، وهو ما جعله فى النهاية حزباً ضعيفاً.

هذه العوامل دفعت بالحزب للتحالف مع كل من حزب العمل والإخوان فكان "التحالف الإسلامى" وسيلته لخوض انتخابات ١٩٨٧ والتمثيل داخل مجلس الشعب بثلاثة نواب، ولأن الحزب لم يكن يملك الكثير ولا يتمتع بشعبية حقيقية فقد اعتبر أضعف حلقات التحالف الثلاثى(٧)، وبالتالى يمكن اعتبار أن كلا من "حزب العمل" و"جماعة الإخوان المسلمين" هما القطبان الرئيسيان فى التحالف الإسلامى.

وعلى عكس تحالف الإخوان مع حزب الوفد فى ١٩٨٤ فإن التوجهات الفكرية لحزب العمل الاشتراكى والتجربة التاريخية "لمصر الفتاة" فى الثلاثينيات - وهى الحركة التى مازال الحزب يستمد شرعيته منها - كانت كفيلة بخلق مساحة مشتركة مع الإخوان المسلمين أوسع من تلك التى كانت بينهم وحزب الوفد.

والواقع أن حركة مصر الفتاة كانت من أكثر الحركات تقلباً فى الحياة السياسية المصرية قبل ١٩٥٢ وعكس ذلك توجهاتها الأيديولوچية التى جمعت بين العديد من التيارات السياسية مثل القومية المصرية، والإسلامية، والاشتراكية وهو ما جعلها تفتقد إلى الاتجاه الفكرى المتجانس، وما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد هو محاولة الحركة للمزج بين الاتجاه الاشتراكى والاتجاه الإسلامى حيث نظرت إلى "الإسلام" كحركة تقدمية ضد الاستعمار والفساد، وكنظام اجتماعى يقدم نظاماً بديلاً للنظام الغربى الرأسمالى، ورأت الحركة أنه طالما أن الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسمالية، باعتبار أن فوائد البنوك هى قوائم النظام الرأسمالى وأنه من هذا المنطلق يمكن أن يلتقى "الإسلام" مع "الاشتراكية" فى مواجهة الرأسمالية(٨).

وربما ساعدت هذه الخلفية التاريخية لحزب "العمل الاشتراكى" على سهولة تحالفه مع الإخوان فى الثمانينيات.

(٣) أثر وجود الإخوان على الأحزاب السياسية

حرص الإخوان رغم قبولهم بمبدأ التحالفات السياسية على تمييز أنفسهم عن باقى الأحزاب والقوى السياسية التى تحالفوا معها. وبدا ذلك خلال الحملات الانتخابية حيث أبقى الإخوان على تمايز مرشحيهم أثناء الانتخابات وأصدروا منشوراتهم الخاصة بالدعاية الانتخابية فى ١٩٨٧ تحت اسم «"الاسلاميون على قائمة حزب العمل»" أو "«جبهة الإخوان المسلمين وحزب العمل»" وهو نفس المسلك الذى سلكه الإخوان إبان تحالفهم مع حزب الوفد فى ١٩٨٤. ويرجع هذا الحرص من الإخوان على تمييز أنفسهم كقوة سياسية عن باقى الأحزاب إلى عدة عوامل أهمها، رغبتهم فى تحقيق بعض المكاسب السياسية المرحلية التى يمكن الحصول عليها من خلال تجربة التعددية السياسية، ولكن دون إسقاط حقهم فى المطالبة بحق التنظيم السياسى المستقل، وهو ما حدث بالفعل حيث استمر الإخوان فى المطالبة بعودة الشرعية إلى جماعتهم التى تم حلها عام ١٩٥٤ رغم دخولهم فى تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، وربما يضاف إلى هذا الاعتبار الموقف الفكرى الذى تتخذه الجماعة من الأحزاب السياسية والذى يحدد فى النهاية موقفها منها، فهى ترى باعتبارها جماعة "دينية" سياسية أنها "الممثل الشرعى للإسلام"، وبالتالى فهى تتميز عن أى حزب سياسى، بل إنها وفق هذا المنطق، تقف فى موقف يعلو على الأحزاب جميعاً(٩).

ومن هنا فإن أى تعاون مع هذه الأحزاب لأسباب سياسية لابد وأن يخدم فى النهاية المبادئ الأساسية للجماعة، وبالفعل نجح الإخوان فى فرض وجودهم السياسى على أغلب الأحزاب القائمة بحيث رفعت الشعارات الإسلامية ومزجت خطابها السياسى بالمفردات الدينية. ويرجع ذلك إما لاعتبارات المصلحة والتحالف (كما فى حالة الوفد والعمل والأحرار) أو المنافسة (كما فى حالة الحزب الوطنى الحاكم)، ولكن فى كل

الأحوال كان القاسم المشترك بين هذه الأحزاب هو مراعاة المادة الثانية من الدستور التى تنص على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ولعل هذا هو أهم متغير شهدته التجربة الحزبية فى الثمانينيات حيث كانت الانتخابات البرلمانية فى (١٩٨٤ و١٩٨٧) هى أول انتخابات تجرى بعد هذا التعديل بخلاف الحال فى السبعينيات.

فى هذا الإطار أشار برنامج الحزب الوطنى إلى ضرورة "التمسك بقيم الدين والشريعة كمصدر أساسى للتشريع وإن كان قد أضاف أن ما يزيد عن ٩٠٪ من القوانين فى مصر تتفق والشريعة الإسلامية وكذلك القوانين الجديدة أو تعديلاتها"، كما يؤكد على ضرورة إعداد المجتمع "للتمسك بالقيم والفضائل والاخلاق الكريمة"، من خلال التعليم والإعلام والتوسع فى التعليم الأزهرى بكافة مراحله لتخريج الدعاة، ودعم رسالة المسجد ليؤدى دوره الرائد دينياً واجتماعياً"(١٠). واتسم البرنامج فى مجمله بطابع شديد المحافظة واستمر الحزب فى التأكيد على نفس المعنى فى بيانه الانتخابى الذى أصدره فى انتخابات ١٩٨٧ حيث أشار إلى التمسك بالشريعة الإسلامية كمصدر رئيسى للتشريع وإلى دعم القيم والفضائل والأخلاق والوحدة الوطنية"(١١).

ولم يقتصر الأمر على الحزب الوطنى، بل خصص حزب الوفد فى برنامجه العام جزءاً هاماً حول دور الدين فى الحياة السياسية جاء فيه ".. يؤمن حزب الوفد بما نص عليه الدستور من أن الإسلام دين الدولة وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.. ويؤمن فى سماحة الإسلام الذى يكفل الحق لصاحبه ولو لغير المسلم على المسلم وهو خير ضمان للوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى.." وبجانب ذلك يرى الحزب ".. وجوب الاهتمام بالتربية الدينية بين المترددين على المساجد والكنائس على أن يقوم بذلك إخصائيون مثقفون دينياً وتربوياً يملكون القدرة على مخاطبة الشباب ومختلف طبقات الشعب والوصول إلى إقناعهم بالقيم الدينية والمثل الاخلاقية". ويرى ".. توجيه جهاز الإعلام من إذاعة وتليفزيون وسينما وصحافة إلى

دوره الهام فى هذا المجال ومحاربة كل ما يتعارض مع آدابنا وتقاليدنا..". كما أكد برنامج الوفد على ".. ضرورة دعم جهاز الوعظ والإرشاد بالأزهر حتى يستطيع أداء رسالته على الوجه الأكمل، وإعادة تكوين هيئة كبار العلماء وفقاً للأوضاع التى كانت لها من قبل، وأن يكون لها حق اختيار شيخ الأزهر من بين أعضائها دون قيد على السن".

وقد صاغ حزب الوفد برنامجه العام الأول فى نوفمبر ١٩٧٧، ثم جاء برنامجه العام الثانى بعد ذلك بحوالى سبع سنوات فى ١٩٨٤ وتضمن بعض التعديلات على البرنامج الأول، وإن لم تمس المبادئ والأسس العامة التى وردت به، حيث ظلت قضية الحريات العامة تحتل الأولوية فى برنامج حزب الوفد، إلا أنه تم تخصيص جانب هام فى برنامجه الثانى لما أسماه "بالشؤون الدينية"، وربما جاء ذلك استجابة للظروف السياسة والانتخابية العامة، ومراعاة لما نص عليه الدستور من أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع، ولم يتغير هذا البرنامج فى انتخابات ١٩٨٧.

أما حزب العمل فقد تضمن برنامجه الانتخابى الذى صاغه بالتحالف مع كل من الإخوان وحزب الأحرار قسماً خاصاً عن "تطبيق الشريعة الإسلامية" وآخر بعنوان "«إشاعة الفضيلة وإغلاق أبواب الفساد"»، وضم القسم الأول ستة بنود جاء فيها ".. إن تطبيق الشريعة الإسلامية واجب دينى وضرورة وطنية.. وأن التعديل فى المرحلة الأولى يجب أن ينصب على التشريعات المخالفة مخالفة صريحة وشاملة لأحكام الشريعة أو المعطلة لنصوصها الصريحة، ويضيف "إن التشريع المستمد من الشريعة الإسلامية لا يمكن ألا أن يمضى على سنة الاجتهاد الإسلامى الحميد، وأن العمل الكبير المطلوب فى هذا الاتجاه ليس مهمة المشرع وحده بل هو مهمة متكاملة يحمل جانباً منها المشرع، ويحمل جوانب أخرى الفقهاء وأساتذة القانون والعلماء المتخصصون فى الاقتصاد والمشتغلون بالتجارة والصناعة وغيرهم، وعلى هذا الضوء فإن المفهوم المتكامل للشريعة يتجاوز بطبيعة الحال مسألة الحدود بل يتجاوز القوانين المدنية

والجنائية، فسياسة الإعلام والتعليم، على سبيل المثال، لا تقل خطراً..". أما القسم الآخر الخاص بإشاعة الفضيلة فقد حوى مجموعة من المطالب الخاصة بالتثقيف والتربية على أسس إسلامية مع المطالبة بإغلاق مصانع الخمور التى تملكها الدولة، وعدم الترخيص بوجود دور اللهو والحرام باسم السياحة أو تحت أية ذريعة أخرى..".

وقد حمل برنامج حزب "العمل" بذلك صيغة أكثر تشدداً فى تفسيره لتطبيق الشريعة ورؤيته لتغيير مختلف جوانب الحياة الاجتماعية بما يتفق وهذا التفسير، والمقارنة بين البرنامج الانتخابى للوفد (١٩٨٤) والبرنامج الانتخابى لحزب العمل (١٩٨٧) تُظهر أثر التحالف مع الإخوان أكثر مما هو عليه مع الوفد، وربما ارتبط ذلك بالدرجة الأولى بطبيعة علاقات القوى بين الأطراف الداخلة فى التحالف الانتخابى فى الحالتين، ولكن على الرغم من ذلك فلا يمكن تجاهل حقيقة أن السمة "الدينية والأخلاقية" هى سمة أساسية لحزب العمل الاشتراكى ولحركته السالفة "مصر الفتاة"، ومن هنا فإن توجهه السياسى "الاسلامى" الذى ظهر واضحاً من خلال برنامجه الانتخابى الأخير قد لا يعزى إلى تحالفه مع الإخوان المسلمين إلا بشكل جزئى(١٢)، وربما ساعد التحالف على إحياء هذه النزعة القديمة.

والملاحظ أن برنامج "العمل" ١٩٨٧ جاء مختلفاً عن برنامجه فى ١٩٨٤، وعن البرنامج العام للحزب حيث أفرد بندين مستقلين لقضيتين رئيسيتين: الأولى، هى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية التى لم ترد إلا بشكل موجز فى البرنامج العام للحزب وكذلك فى برنامجه الانتخابى لعام ١٩٨٤. والأخرى، تتعلق بالثقافة والإعلام والتى لم ترد بدورها فى برنامج ١٩٨٤ إلا بصورة سريعة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ على نفس البرنامج لجوءه إلى تغيير أولويات القضايا محل اهتمام الحزب، وتبدو أبرز التغييرات التى طرأت فى هذا الإطار فى أن مطلب الإصلاح للأوضاع الاقتصادية الذى كان يشكل البند الأول فى أولويات برنامج ١٩٨٤، والبند الثانى فى البرنامج العام للحزب تراجع فى برنامج ١٩٨٧ ليصبح هو البند السادس (قبل الأخير)،

وأصبح على رأس الأولويات "إصلاح نظام الحكم" الذى يحتل فيه تطبيق الشريعة مكاناً مركزياً، وحتى مفهوم الإصلاح الاقتصادى اصطبغ بصبغة دينية فتضمن البرنامج (أنه من الإيمان والأخلاق والفضائل سيبدأ حل المشكلة الاقتصادية) أى أن مدخل الإصلاح "هو فى الأساس مدخل أخلاقى وقيمى قبل أن يكون سياسياً أو اقتصادياً". ويأتى المتغير الأهم والحاسم فى البرنامج وهو الخاص بموضوع تطبيق الشريعة الإسلامية حيث اعتبرها "واجباً دينياً وضرورة وطنية فلا يجوز أن يكون ذلك مجالاً للموافقة والمعارضة بل يتعين على كل مسلم الاستجابة إلى أمر الله تعالى بتحكيم شريعته".

وتتجاوز هذه المطالب التفصيلية الخاصة بتطبيق الشريعة ما جاء فى برنامج الحزب لعام ١٩٨٤ عن الدعوة (لمراجعة التشريعات للتأكد من مطابقتها لأحكام الشريعة)، أو ما جاء فى البرنامج العام للحزب عن (عدم جواز أن تتضمن القوانين ما يخالف الشريعة الإسلامية، أى أن برنامج حزب العمل لعام ١٩٨٧ ارتكز بالدرجة الأولى على قضية الشريعة الإسلامية وهو ما بلور توجهه الاسلامى منذ ذلك الحين.

وأخيراً، تبنى حزب "الأحرار الاشتراكيين" الطرف الثالث فى التحالف الإسلامى فى ١٩٨٧ قضية الشريعة الإسلامية، ولكن بصورة أكثر عمومية من حزب العمل فقد ذكر فى برنامجه تحت عنوان "الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للدستور والقانون"، يؤمن حزب الأحرار أن فى الشريعة الإسلامية حلولاً حاسمة لما يعانيه المجتمع المصرى من مشاكل، وهى تضيف إلى الحزب روحانية تحرره من مادية المذاهب السياسية الأخرى..)(١٣).

ويمكن من خلال النظرة المقارنة لبرامج الأحزاب المختلفة، الإشارة إلى أن أغلب هذه البرامج أفردت مساحة هامة للمسألة الدينية فى برامجها السياسية (باستثناء حزب التجمع). وترجمت ذلك عملياً من خلال تمسكها بقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكن مع ملاحظة اعتبارين: الأول، أن قضية الشريعة اكتسبت معنى شديد العمومية، ولم يكن هناك اتفاق محدد حول مضمون تطبيقها بل طرح كل حزب رؤيته الخاصة فى هذا المجال. والآخر، أن أولوية هذه القضية اختلفت من حزب إلى آخر ومن دورة برلمانية إلى أخرى، فعلى سبيل المثال احتلت المسألة الدينية مساحة أكبر

فى حزب الوفد أثناء حملته الانتخابية فى عام ١٩٨٤ إبان تحالفه مع الإخوان(١٤)، وبالمثل احتلت نفس القضية مكان الصدارة لدى حزب العمل فى ١٩٨٧ بعد تحالفه مع الإخوان وطغت على بعض القضايا الأخرى التى احتلت الأولوية فى الانتخابات السابقة مثل قضايا الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وإذا كانت هذه الظاهرة تشير فى جانب منها إلى دواعى المصلحة السياسية، إلا أنها تعكس فى جانب آخر ضعف التشكيلات الحزبية القائمة والتى بدت واضحة من البرامج الانتخابية التى اتسمت بطابع شديد العمومية والعملية أكثر من تعبيرها عن مبادئ ثابتة ومواقف محددة تجاه العديد من القضايا الهامة والأساسية.

كما كشفت مواقف الأحزاب المختلفة عن الأثر الهام الذى فرضته الحركة الإسلامية على الواقع الحزبى والسياسى فى الثمانينيات خاصة بعد دخول بعض أطرافها فى تحالفات انتخابية. وزاد من أهمية هذا الأثر عاملان، الأول، هو الطابع المحافظ لهذه الأحزاب والذى جعلها تتخذ موقفاً وسطياً من كافة التيارات والاتجاهات السياسية الموجودة، وعلى رأسها التيار الإسلامى، والآخر، يتعلق بالدستور وموقفه من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية والتى اعتبرها – وفق التعديل الذى أدخل على المادة الثانية منه فى عام ١٩٨٠ – المصدر الرئيسى للتشريع، ولا شك أن هذا التعديل الدستورى كان له تأثير كبير على موقف الأحزاب من المسألة الدينية وضرورة مراعاتها فى برامجها المختلفة.

ثانياً : الإخوان المسلمون والتمثيل داخل البرلمان

تكتسب الانتخابات البرلمانية التى شهدتها حقبة الثمانينيات فى ١٩٨٤ و١٩٨٧، أهمية خاصة لاعتبارين: أولهما، التعديلات الجوهرية التى أدخلت على القانون المنظم للانتخابات فى أغسطس ١٩٨٣، والتى بموجبها أجريت الانتخابات فى هاتين الدورتين. وثانيهما، يتعلق بالقوى السياسية المشاركة فيهما، والتى شهدت لأول مرة تمثيلاً للقوى الإسلامية فى الحياة البرلمانية.

لعب الإطار الدستورى والقانونى دوراً هاماً فى تحديد مسار العملية الانتخابية

وطبيعة القوى المشاركة فيها. فقد صدر القانون رقم ١١٤ لسنة ١٩٨٣ بتعديل بعض أحكام القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ وبمقتضى هذا التعديل زاد أعضاء مجلس الشعب المطلوب انتخابهم إلى ٤٤٨ عضواً، وفى نفس الوقت تم تخفيض عدد الدوائر الانتخابية بالبلاد إلى ٤٨ دائرة بحيث يتسع عدد الممثلين عن كل دائرة، إلا أن أهم تعديل جاء به القانون الجديد هو ما نصت عليه المادة الخامسة (مكرر) والتى نصت على أن يكون انتخاب أعضاء مجلس الشعب بالقوائم الحزبية بحيث يكون لكل حزب قائمة خاصة به ولا يجوز أن تتضمن القائمة الواحدة أكثر من مرشحى حزب واحد. وبالإضافة إلى هذه المادة نصت المادة (١٧) على أن "يعطى لكل قائمة عدد من مقاعد الدائرة بنسبة عدد الأصوات الصحيحة التى حصلت عليها وتعطى المقاعد المتبقية بعد ذلك للقائمة الحائزة أصلاً على أكثر الأصوات، ولا يمثل فى المجلس، الحزب الذى لا تحصل قوائمه على ثمانية فى المائة على الأقل من مجموع الأصوات الصحيحة التى أعطيت على مستوى الجمهورية".(١٥)، ولم يأت قانون أغسطس ١٩٨٦ بتعديل جوهرى على هذه المواد، باستثناء إقراره بشكل جزئى للانتخاب الفردى إلى جانب النظام الأساسى فى الانتخاب بالقائمة، وهو ما أتاح الفرصة لوجود عدد من النواب المستقلين فى برلمان ١٩٨٧.

وأهم الدلالات السياسية لهذا التعديل القانونى الخاص بتنظيم انتخابات مجلس الشعب تكمن فيما أتاحه من فرص لتمثيل التيار الإسلامى بشكل غير مباشر من خلال الأحزاب القائمة، فشرط الانتخاب من خلال القوائم الحزبية كان محدداً هاماً لدخول الإخوان – الذين لا يتمتعون بتنظيم حزبى مستقل – فى تحالفات مع الأحزاب القائمة، كما أن شرط حصول كل حزب على نسبة ٨٪ من الأصوات على مستوى الجمهورية كان دافعاً لحث الأحزاب السياسية على اللجوء إلى تحالفات مع نفس القوى وفيما بينها أيضاً.

ويمكن تلخيص أهم الدلالات السياسية للانتخابات البرلمانية فى الثمانينات فى ثلاث دلالات رئيسية:

(أ) ظهور التيار الإسلامى كقوة برلمانية.

(ب) تراجع القوى المدنية فى مواجهة القوى الإسلامية.
(جـ) استمرار هيمنة الحزب الحاكم على الحياة البرلمانية.

(أ) ظهور التيار الإسلامى كقوة برلمانية

شكلت جماعة الإخوان المسلمين منذ بروزها فى الحياة السياسية فى الثلاثينيات والأربعينيات حركة معارضة خارج الإطار الحزبى والبرلمانى، ولم يتح لها فرصة خوض الانتخابات البرلمانية وفى أول مرة حاولت فيها الجماعة فى عام ١٩٤٢ نزول الانتخابات، تدخل زعيم الوفد مصطفى النحاس لإقناع قيادتها بالتراجع[١٦]. ولم يعاود الإخوان هذه التجربة حتى قامت الثورة فى يوليو ١٩٥٢ وألغت الأحزاب بعد ذلك بستة شهور، ثم حلت الجماعة نهائياً فى ١٩٥٤. وعندما سمح بتعدد الأحزاب مرة أخرى فى نوفمبر ١٩٧٦ "اجتهد الإخوان ليؤكدوا على صفحات مجلتهم" «الدعوة» التى عاودت الصدور منذ ١٩٧٧ بأن الإخوان ليسوا حزباً لأن الأحزاب تسترشد بمبادئ دنيوية"[١٧].

ولكن الواضح أن استراتيجية الإخوان السياسية تغيرت فى الثمانينيات بحيث اقتنعوا بأهمية العمل السياسى من خلال القنوات السياسية الموجودة والتحول إلى أساليب العمل شبه الحزبى بما فى ذلك خوض الانتخابات البرلمانية، هكذا شهدت سنوات الثمانينيات لأول مرة فى تاريخ جماعة الإخوان ظهورهم كقوة رئيسية علنية على مسرح السياسة فى مصر ولها تمثيل داخل البرلمان. وقد دخل الإخوان انتخابات مجلس الشعب فى عام ١٩٨٤ بالتحالف مع حزب الوفد، حيث حصلا على ٥٨ مقعداً من إجمالى ٤٤٨ كان نصيب الإخوان فيها ٧ مقاعد مقابل ٥١ مقعداً لحزب الوفد، ولم تنجح بعض الأحزاب الصغيرة فى الحصول على نسبة الأصوات التى تمكنها من دخول مجلس الشعب مثل حزب العمل (الذى تم تمثيله من خلال التعيين وليس الانتخاب)، والأحرار، بالإضافة إلى حزب التجمع.

وإذا كانت انتخابات ١٩٨٤ قد شهدت تمثيلاً محدوداً للإخوان فى إطار تحالفهم مع حزب "الوفد"، ذى التاريخ القديم، والذى حرص على الاحتفاظ بهويته المستقلة رغم قبوله لهذا التحالف الانتخابى، فإن انتخابات ١٩٨٧ التى تحالفوا فيها مع أحزاب

صغيرة هى "العمل" و"الأحرار"، قد أتاحت لهم على العكس ليس فقط فرصة للتمثيل البرلمانى، وإنما لتشكيل أكبر تجمع للمعارضة فى مجلس الشعب، ولعل هذه الحقيقة واحدة من أهم المتغيرات السياسية التى شهدتها دورة ١٩٨٧. وتتعلق بتغيير طبيعة الكتلة الرئيسية المعارضة فى البرلمان حيث تصدرها لأول مرة فى تاريخ الحياة النيابية فى مصر حركة الإخوان المسلمين، فقد جاءت نتيجة هذه الانتخابات بـ ٦٠ مقعداً للتحالف الإسلامى. كان نصيب نواب الإخوان وحدهم هو ٣٤ مقعداً، مضافاً إليها أربعة مقاعد للنواب الذين نجحوا كمستقلين أى وصل مجموع مقاعد الإخوان إلى ٣٨ مقعداً، أما حزب العمل فقد حصل على ٢٢ مقعداً، والأحرار على ٤ مقاعد.

ويبدو التفاوت فى هذه الحالة لافتاً للانتباه حيث عكس القوة الانتخابية للاخوان الذين أصبحوا مركز الثقل الأساسى فى التحالف من ناحية، وتمكنوا من تزعم المعارضة داخل البرلمان واحتلال مكان الصدارة الذى كان لحزب الوفد فى الدورة البرلمانية السابقة من ناحية أخرى. حيث انخفض عدد المقاعد التى حصل عليها الوفد من ٥١ مقعداً فى ١٩٨٤ إلى ٣٦ مقعداً فى ١٩٨٧.

(ب) تراجع القوى المدنية فى مواجهة القوى الإسلامية

إن تراجع كافة القوى المدنية فى مواجهة التيار الإسلامى كان إحدى السمات الأساسية التى كشفت عنها انتخابات ١٩٨٧، إذ عكست هذه الانتخابات تراجعاً ملحوظاً للأحزاب والقوى المدنية ليس فقط مقارنة بالقوى الأخرى التى رفعت شعار الإسلام (التحالف الإسلامى)، وإنما مقارنة أيضاً بما كان عليه الحال فى الانتخابات السابقة لها فى ١٩٨٤، فقد تراجعت نسبة الأصوات التى حصل عليها كل من أحزاب الوطنى، والوفد، والتجمع، بينما تقدمت الأحزاب والقوى التى رفعت شعار الإسلام، إذ قل نصيب الحزب الوطنى من أصوات الناخبين بنسبة ٣,٢٪ عما حصل عليه عام ١٩٨٤ وكان قد سجل ٧٢,٩٪ من الأصوات فى تلك الانتخابات مقابل ٦٩,٦٪ فى عام ١٩٨٧. وفى حالة حزب الوفد وصلت نسبته فى المشاركة البرلمانية إلى ١٥,١٪ إبان تحالفه مع الإخوان فى ١٩٨٤، بينما تراجعت نسبته فى الانتخابات اللاحقة (١٩٨٧) إلى ١٠,٩٪. وكذلك الحال بالنسبة لحزب التجمع الذى حصل على ٤,٦٪ من أصوات

الناخبين في ١٩٨٤ ولم يتعد نصف هذه النسبة (٢,٢٪) في انتخابات ١٩٨٧(١٨).

وفي المقابل، فقد تقدمت نسبة أصوات حزبي العمل والأحرار بعد نزول الإخوان معهم على قائمة مشتركة لتصل إلى ١٧٪ من أصوات الناخبين في ١٩٨٧ بينما لم يتمكن هذان الحزبان في الانتخابات السابقة من الحصول على نسبة من الأصوات تمكنهما من التمثيل داخل البرلمان، وتم إدخال ممثلين لحزب العمل عن طريق التعيين (٤ مقاعد).

ولذلك يبقى أهم مؤشر شهدته الحياة البرلمانية في الثمانينيات هو بروز القوى الإسلامية مقابل تراجع القوى السياسية الأخرى، وتمثيلها لأول مرة داخل مجلس الشعب عن طريق التحالف مع الأحزاب الأخرى.

(جـ) استمرار هيمنة الحزب الحاكم على الحياة البرلمانية

على الرغم من أن الإطار الدستوري والقانوني الذي جرت في ظله الانتخابات البرلمانية قد أتاح فرصة أكبر لمشاركة العديد من القوى السياسية، وبالتحديد الإسلامية، داخل مجلس الشعب إلا أن المفارقة هنا تكمن فيما نص عليه القانون من شرط حصول أي حزب على نسبة ٨٪ من الأصوات على مستوى الجمهورية (المادة الخامسة مكرر)، وإضافة أصوات الأحزاب التي لا تتمكن من الوصول إلى هذه النسبة إلى الحزب الذي يحصل على الأغلبية في كل دائرة (المادة ١٧) وكان هذا الشرط يعني ضمناً أن تحول هذه الأصوات لصالح الحزب الحاكم، ولذلك ظهر التفاوت بين مدى التأييد الذي تتمتع به كل من القوى السياسية التي تجاوزت نسبة الثمانية في المائة ونسبة المقاعد التي حصلت عليها في مجلس الشعب، وإذا أخذنا آخر انتخابات برلمانية في الثمانينيات (١٩٨٧) كمثال نجد أن الحزب الوطني حصل على ٦٩,٦٪ من الأصوات، بينما فاز بأكثر من ثلاثة أرباع مقاعد القوائم في مجلس الشعب (٧٧٪)، وعلى العكس فقد قلت نسبة المقاعد التي حصل عليها كل من "التحالف" و"الوفد" عن نسبة أصوات كل منهما. فبينما كان نصيب التحالف من أصوات الناخبين هو ١٧٪ إلا أن مقاعده مثلت ١٤٪ فقط. وقل نصيب المقاعد التي حصل عليها الوفد من

١٠٪ إلى ٩٪. أى أنه أُضيف إلى الحزب الوطنى ما يقرب من ٣٪ من أصوات التحالف و ١,١٪ من أصوات الوفد وكل أصوات حزبى التجمع، والأمة (حوالى ٢,٤٪ معاً)، وبذلك زاد نصيب الحزب الحاكم من مقاعد مجلس الشعب على حساب أحزاب وقوى المعارضة حتى تلك التى تمكنت من تخطى حاجز الثمانية فى المائة[١٩].

ونستخلص من ذلك استمرار هيمنة الحزب الحاكم وتكريس ذلك من خلال الأداة القانونية التى أعطت للحزب فرصة عالية لتحقيق مكاسب ربما تفوق نشاطه السياسى ووجوده الجماهيرى. وذلك على الرغم مما أتاحته نفس الأداة لقوى سياسية لم تكتسب بعد وجوداً حزبياً وقانونياً من فرص التمثيل داخل البرلمان، وإذا كانت الخطوة الأخيرة تعكس درجة أكثر تقدماً فى اتجاه التعددية إلا أنها بقيت محدودة ومقيدة بنفس الأطر السلطوية.

إجمالى عدد المقاعد (بالانتخاب)	إجمالى عدد المقاعد بالتعيين	الحزب الوطنى	الوفد (بالتحالف مع الإخوان)	العمل	الاحرار	التجمع
٤٤٨	١٠	٣٩٠	٥٨ ٥١ وفد ٧ إخوان	٤ (بالتعيين)	–	–

نتائج انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٨٤

إجمالى عدد المقاعد بالانتخاب	إجمالى عدد المقاعد (بالتعيين)	الحزب الوطنى	الوفد	التحالف الإسلامي (العمل+ الإخوان+ الأحرار)	التجمع	مستقلون
٤٤٨ ٤٠٠ انتخاب بالقائمة ٤٨ انتخاب فردي	١٠	٣٤٨	٣٥	٦٠ إخوان ٣٤ (بالإضافة إلى ٤ مستقلين أى المجموع ٣٨) عمل ٢٢ أحرار ٤	١ (بالتعين)	٥

نتائج انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧

(د) نشاط الإخوان داخل مجلس الشعب

سعى الإخوان من خلال وجودهم داخل مجلس الشعب إلى ممارسة نوع من الضغط غير المباشر على النظام من أجل تحقيق مطالبهم السياسية. فكما صرح أحد قياداتهم: "إن دخولنا مجلس الشعب لا يعنى رضاءنا عن الوضع الراهن، ولكننا دخلنا المجلس بهدف تغيير هذا الوضع ولسيادة الشريعة الإسلامية".

فإذا كان الإخوان كجماعة سياسية هم داخل إطار العمل السياسى المشروع وخارجه أيضاً باعتبار أنهم لم يحصلوا بعد على حق الوجود القانونى المستقل إلا أنهم استفادوا كثيراً من هذا الوضع حيث استطاعوا الحصول على ميزات العمل السياسى العلنى من خلال القنوات الشرعية أو الرسمية الموجودة دون أن يفقدوا القدرة على التغلغل داخل الأجهزة والمؤسسات المختلفة. ونجح الإخوان من خلال نشاطهم فى

المجلس فى طرح قضية الشريعة الإسلامية وفرضها على مختلف القوى السياسية والحزبية الموجودة بحيث لم يعد هناك خطاب سياسى يخلو من المفردات الإسلامية أو الحديث عن الشريعة. وبغض النظر عن التوجه الفعلى نحو استصدار تشريعات خاصة بتنظيم الشريعة تتماثل مع رؤية الإخوان فإن ذلك لا يقلل من أهمية هذا الطرح خاصة أن سلوكهم داخل المجلس اعتمد على سياسة النفس الطويل والعمل على تغيير القوانين بصورة تدريجية فى الاتجاه الإسلامى فى مختلف المجالات خاصة فى مجال التعليم، حتى تصبح مسألة تطبيق الشريعة أمراً طبيعياً على المدى الطويل.

وفى المقابل أعطى الإخوان اهتماماً أساسياً من خلال أدائهم داخل البرلمان لموضوع الحريات السياسية باعتبارها المدخل الرئيسى لضمان حصولهم على مزيد من الحقوق السياسية.

فقد شهدت الدورة البرلمانية (١٩٨٧ - ١٩٩٠) أكثر من استجواب تقدم به نواب الإخوان ضد وزير الداخلية اعتراضاً على ممارسات جهاز الأمن وما اعتبروه انتهاكاً للحريات، ومن ذلك الاستجواب الذى قدم فى نوفمبر ١٩٨٧ حول اقتحام وحدات الأمن للمساجد. وفى نفس الجلسة قدم استجواب آخر لوزير الداخلية حول أشكال التعذيب التى تقترفها أجهزة الشرطة ضد المعتقلين، كما هاجم الإخوان قانون الطوارئ، فضلاً عن عدد من القوانين المتعلقة بمباشرة الحقوق السياسية، ومن ذلك قانون المجالس المحلية، وأسلوب الانتخابات بالقائمة المطلقة، وطالبوا بوضع ضمانات على العملية الانتخابية وإجرائها تحت إشراف القضاء.

بالإضافة إلى ذلك تقدم نواب الإخوان بأكثر من اقتراح لمشاريع قوانين تتعلق بالحريات العامة منها اقتراح بمشروع قانون لإلغاء القانون الخاص بمحكمة الثورة، وآخر لتعديل بعض أحكام القانون الخاصة بحالة الطوارئ والأحكام العسكرية، كما تقدموا باقتراح لتعديل قانون تنظيم السجون.

ويرجع تركيز الإخوان فى مجلس الشعب على قضايا الحريات السياسية إلى اعتبارين: الأول، إن هذه القضايا لا تثير خلافاً بين مختلف قوى المعارضة داخل المجلس بل هى على العكس من القضايا التى يمكن أن تشكل مطلباً عاماً تجتمع حوله

لممارسة مزيد من الضغط على الحكومة. والآخر، يعود إلى أن التوسع فى مجال الحريات السياسية سيؤدى فى النهاية إلى حصول الإخوان بشكل خاص والقوى الإسلامية بشكل عام على مزيد من الحقوق السياسية.

وإذا كانت قضية الحريات السياسية قد احتلت مساحة هامة من نشاط الإخوان داخل مجلس الشعب، فقد حرصوا بشكل حثيث على توجيه بعض القضايا للوجهة الإسلامية، ومن ذلك الاستجواب الذى تقدم به نائب إخوانى لوزير الثقافة بسبب بعض تصريحاته التى تحدث فيها عن "الخيال المادى فى مواجهة الخيال الغيبى" وهو ما أعتبره النائب الإخوانى خطراً على "عقائد وأمن المجتمع".

وفى المقابل تقدموا بمجموعة من مشاريع القوانين التى ترسخ هذا الاتجاه ومنها اقتراح بمشروع قانون لتحريم الخمر إنتاجاً وبيعاً وتداولاً إلى أن يأتى تشريع منظم، واقتراح آخر بمشروع قانون لتعميم تدريس التربية الدينية فى جميع مراحل التعليم تشمل المدارس والجامعات، فضلاً عن مشروع قانون لتعميم زى المرأة العاملة فى الدولة.

وفى هذا الإطار دافع الإخوان داخل المجلس عن شركات توظيف الأموال التى كان يمكن أن تمثل من وجهة نظرهم "شكلاً إسلامياً ملائماً للمؤسسات الاقتصادية حيث تحرم الربا بخلاف البنوك وغيرها من مؤسسات الدولة الاقتصادية غير الإسلامية" من وجهة نظرهم، وقد حذر نواب الإخوان من تصفية هذه الشركات وطالبوا بحماية المودعين وحماية الشركات الجادة منها. كما اعترضوا على العديد من المواد التى تضمنها مشروع القانون الخاص بتلقى الأموال باعتبار أنها تعوق نشاط هذه الشركات، وتخضعها لسيطرة الأجهزة البيروقراطية والأمنية(٢٠).

ولا شك أن هذه اللمحة عن سلوك الإخوان داخل المجلس يمكن أن توضح سلم الأولويات الذى اتبعوه والذى يمكن من خلاله قراءة استراتيجيتهم فى التعامل مع النظام السياسى، والتى تقوم على الضغط على النظام من خلال القنوات الرسمية للحصول على مزيد من الحقوق السياسية، ولكن مع تجنب حدوث صدام يعرقل الأهداف المرحلية التى يعمل الإخوان على تحقيقها.

ثالثاً : موقف النظام من تصاعد الدور البرلماني للإخوان المسلمين

سعى النظام لاحتواء المعارضة الإسلامية المعتدلة الممثلة فى الإخوان من خلال الأداة القانونية وإعطائهم الضوء الأخضر لخوض الانتخابات البرلمانية وفرصة التمثيل داخل مجلس الشعب، وهى السياسة التى حققت نجاحا نسبيا فى الثمانينيات، وإن كانت لم تصل إلى درجة الاستيعاب الكامل لهم فى الحياة السياسية، إذ أدى وجود الإخوان داخل مجلس الشعب إلى ممارسة ضغوط متزايدة على النظام خاصة فيما يتعلق بمشاريع القوانين، والأسئلة وطلبات الإحاطة التى تتفق ورؤيتهم السياسية "للمجتمع الإسلامى" . وكانت المعالجة التقليدية للنظام فى هذا المجال تعتمد على وسيلتين: الأولى، تعطيل بعض مشاريع القوانين المقدمة من المعارضة داخل مجلس الشعب. والأخرى، طرح مشاريع بديلة من قبل نواب الحكومة فى البرلمان. وسعت هذه السياسة إلى تحقيق هدف مزدوج وهو تهدئة هذا النوع من المعارضة دون الصدام معها من ناحية، ومنافستها فيما تطرحه من مشاريع قوانين بما يضمن سحب البساط من تحت أقدامها من ناحية أخرى.

وقد استمرت هذه السياسة فى الثمانينيات خاصة بعد تولى الدكتور رفعت المحجوب رئاسة البرلمان عقب الانتخابات التشريعية التى جرت فى مايو ١٩٨٤.

وقد عمدت الحكومة إلى جانب هذه السياسة إلى تقديم بعض التنازلات فى الجوانب "الأخلاقيةوالاجتماعية" دون السياسية. ومن ذلك القرار الذى صدر – بعد ١٧ يوما من انتخابات مجلس الشعب – قاضياً بسحب النسخة العربية من كتاب "ألف ليلة وليلة" بدعوى أنها تتعارض مع القيم الإسلامية، ثم صدر قرار آخر خاص بشركة مصر للطيران يقضى بمنع تقديم المشروبات الكحولية فى ٢٢ مارس ١٩٨٤(٢١).

ولكن هذه السياسة لم تؤد الى تقليل الضغوط التى مارستها المعارضة فى البرلمان للمطالبة بتطبيق الشريعة، وهو الموضوع الذى احتل مكانة رئيسية فى الجدل *السياسى والبرلمانى منذ النصف الثانى من الثمانينيات** ، بل وعلى العكس فان تمثيل

الإخوان داخل البرلمان زاد من تطلعاتهم السياسية ومن مطالبهم إزاء النظام.

وبالإضافة الى ذلك، فان دخول الإخوان مجلس الشعب لم يؤد - كما كان متوقعا - إلى تقليص مساحة العنف التى يقوم بها التيار الآخر، إذ لم يمض شهر على انتخابات ١٩٨٧ التى شكل فيها الإخوان من خلال التحالف الإسلامى أكبر كتلة برلمانية معارضة داخل مجلس الشعب، حتى وقعت محاولات اغتيال كل من حسن أبو باشا، والنبوى اسماعيل (وزيرى الداخلية السابقين)، فى ٢٦ مايو، ١٣ أغسطس ١٩٨٧، ومكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة "المصور" فى ٤ يونيو ١٩٨٧. بل واستمر معدل العنف فى تصاعد طوال النصف الثانى من الثمانينيات. وقد لعبت هذه المتغيرات دورا فى تغيير السياسة التى اتبعها النظام خاصة إزاء الإخوان المسلمين.

فكما كانت الوسيلة القانونية والتشريعية أداة هامة استخدمها النظام لإدماج الإخوان فى الحياة السياسية والبرلمانية فى أوائل الثمانينيات وفق الشروط السياسية التى قبل مشاركتهم فى إطارها، فقد لعبت نفس الأداة دورا فى الاتجاه المغاير فى التسعينيات، وتمثلت الحالة الأولى فى القانون الذى أجريت على أساسه الانتخابات البرلمانية فى ١٩٨٤ و١٩٨٧، أما الحالة الأخرى فتتعلق بالقانون الذى تمت فى ظله انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٩٠.

فقد جاءت هذه الانتخابات قبل أن يكمل مجلس الشعب فصله التشريعى الخامس الذى بدأ عام ١٩٨٧، بسبب تأييد المحكمة الدستورية العليا للطعن الخاص بعدم دستورية قانون الانتخابات الذى انتخب على أساسه المجلس لذلك الفصل، والذى تضمن أعلى نسبة تمثيل للمعارضة الإسلامية منذ الانتقال الى التعدد الحزبى. واستجابة لقرار المحكمة دعا رئيس الجمهورية إلى استفتاء عام أسفر عن الموافقة على حل المجلس، فصدر قرار جمهورى فى ١١ اكتوبر ١٩٩٠ بالدعوة إلى انتخابات جديدة.

وأهم ما يمكن التوقف عنده هنا هو أن هذه الانتخابات قد جرت وفق أحكام قانون جديد، حيث أصدر رئيس الجمهورية قرارا بقانون رقم ٢٠٦ لسنة ١٩٩٠ كان أهم ما جاء فيه هو الدعوة إلى النظام الفردى الذى كان متبعا قبل انتخابات ١٩٨٤*،

وإعادة تقسيم الدوائر الانتخابية والتى بلغت وفقا لهذا القانون مائتين واثنتين وعشرين دائرة انتخابية**.

وقد لاقى هذا التقسيم بشكل عام نقدا شديدا من بعض أحزاب المعارضة، التى رأت فيه أنه يهدف بالأساس الى خدمة الحزب الوطنى الحاكم، وذلك باتاحة الفرصة له لكى يضم عدداً كبيراً من القرى والنجوع إلى دوائر المدن التى يقل فيها مؤيدو الحزب(٢٢)، وكان "التحالف الإسلامى" (العمل والإخوان والأحرار) على رأس المنتقدين للإجراءات الجديدة، فهاجم قرار رئيس الجمهورية بإجراء استفتاء على حل مجلس الشعب، ودعا إلى عرض القوانين الانتخابية الجديدة على الرأى العام. كما أبدى تفضيله لنظام "القائمة" فى الانتخابات ولكن غير المشروطة. ثم عاد وأبدى عدم معارضته الرجوع إلى نظام الانتخاب الفردى، ولكن بعد ما وضع عدة شروط تتعلق باقرار بعض الضمانات للانتخابات، وإعادة النظر فى تقسيم الدوائر، فضلا عن المطالبة بوقف العمل بقانون الطوارئ وضرورة إشراف القضاء على الانتخابات وغيرها من المطالب المشابهة.

وقد أدى تجاهل الحكومة لمطالب المعارضة عند صياغتها وإقرارها لقانون الانتخاب الجديد إلى اتخاذ الأخيرة وفى مقدمتها قوى "التحالف" قرارا بمقاطعة انتخابات مجلس الشعب. ويبدو أن انتخابات مجلس الشورى التى جرت عام ١٩٨٩ وفقا لنفس النظام الانتخابى، والتى لم ينجح فيها أى من مرشحى "التحالف" الذى كان ينافس وحده الحزب الوطنى عقب مقاطعة "الوفد" "والتجمع"، لهذه الانتخابات، كان لها تأثير كبير على قرار الإخوان وحزب العمل بمقاطعة الانتخابات البرلمانية الأخيرة(٢٣).

وشارك حزب الوفد "التحالف الإسلامى" فى قرار المقاطعة، ولاشك أن هذا الموقف بالتحديد ساعد على إبراز وتقوية مركز "التحالف"، إذ أن دخول الوفد (أكبر أحزاب المعارضة) الانتخابات كان لابد وأن يحرج "العمل والإخوان"، القطبين الرئيسيين للتحالف اللذين قررا مقاطعتها، كما كان سيضعهما فى موقف معزول*.

واستتبع قرار المقاطعة بالطبع خروج كل من "التحالف" و"الوفد" من البرلمان،

والظاهرة الجديرة بالملاحظة فى هذه النتيجة هى إخفاق النظام فى استقطاب أى من طرفى المعارضة الرئيسية سواء الإسلامية أو الليبرالية.

وإذا كان قانون الانتخابات قد نجح على المستوى العملى فى ضرب التحالفات بين الأحزاب المختلفة أو بالتحديد بين القوى الإسلامية وغيرها من الأحزاب من خلال إلغائه لنظام القائمة الحزبية الذى كان بدوره سببا مباشرا فى تجميع هذه القوى وتحالفها مع بعضها، الا أن وقوف الوفد إلى جانب التحالف رغم تباين توجهما السياسى قد أضعف من موقف النظام ومن مصداقيته على الصعيد الديمقراطى.

الفصل الثانى

النظام والمواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية

يتناول هذا الفصل موقف النظام السياسي في عهد الرئيس مبارك من المعارضة الإسلامية في كل من النقابات المهنية، والجمعيات الأهلية، والاتحادات الطلابية. وهى المؤسسات التى شهدت تصاعداً ملحوظاً للدور السياسى للتيار الإسلامى خلال الثمانينيات وهو ما أدى إلى نوع من المواجهة غير المباشرة بين النظام، والمعارضة الإسلامية يختلف كيفياً عن المواجهة المباشرة التى تمت من خلال المؤسسات السياسية.

أولاً : النقابات المهنية

(١) صعود دور التيار الإسلامى فى النقابات

تعد النقابات المهنية من أبرز المؤسسات التى شهدت وجوداً متزايداً للتيار الإسلامى فيها منذ منتصف الثمانينيات، وبدا ذلك من خلال الانتخابات الرئيسية والفرعية التى شهدتها هذه النقابات منذ تلك الفترة، والتى أسفرت عن سيطرة التيار الإسلامى – فى العديد منها – على أغلب مقاعد مجالس إدارتها. وبدأت هذه الظاهرة فى نقابتى الأطباء والمهندسين، ثم فى نقابة الصيادلة فى أواخر الثمانينيات، حتى امتدت فى بداية التسعينيات إلى واحدة من أهم وأقدم النقابات المهنية فى مصر وهى نقابة المحامين.

بدأ بروز التيار الإسلامى داخل النقابات المهنية يتضح منذ منتصف الثمانينيات وكانت أولى النقابات التى شهدت ظهور هذا التيار بداخلها هى نقابة الأطباء، حيث بلغ عدد مقاعد الإسلاميين داخل مجلس إدارتها فى ١٩٨٤ سبعة أعضاء بنسبة

٢٩,٢٪[٢٤]، وفى عام ١٩٨٦جرت انتخابات التجديد النصفى، التى فاز فيها ممدوح جبر بمنصب النقيب، وفاز التيار الإسلامى بمركز الوكيل، والأمين العام، والأمين العام المساعد، وأمين عام مساعد الصندوق إلى أن حصل ممثلوه على أربعة مناصب فى هيئة المكتب المنتخبة من مجموع خمسة[٢٥]، كما سيطر ممثلو نفس التيار على وظائف مقررى اللجان فحصلوا على خمسة مراكز من سبعة بنسبة ٧١,٤٪.

وفى عام ١٩٨٨ جرت انتخابات التجديد النصفى بالنقابة العامة والنقابات الفرعية، بالإضافة إلى انتخاب النقيب، وقد أسفرت هذه الانتخابات عن فوز د. ممدوح جبر مرة أخرى بمنصب النقيب (وهو أمين المهنيين بالحزب الوطنى). وحقق التيار الإسلامى نجاحاً ملحوظاً على مستوى المجلس، إذ سيطر على معظم المقاعد بنسبة تصل إلى ٩٥٪ مع الأخذ فى الاعتبار فوزه بأغلب المقاعد المخصصة لممثلى النقابة العامة على مستوى مناطق الجمهورية (شرق الدلتا، وسط الدلتا، شمال الصعيد، جنوب الصعيد،القاهرة) أى أنه سيطر على خمسة مراكز من مجموع ستة.

كما حقق تقدماً ملحوظاً أيضاً على مستوى النقابات الفرعية فى نفس هذه الانتخابات. ففى النقابة الفرعية بالقاهرة، فاز ممثلوه فى انتخابات التجديد النصفى بنسبة ١٠٠٪، كما فاز بمنصب النقيب فيها أحد رموز نفس التيار وهو د. سمير الضيائى. وفى فرع الجيزة حصل التيار الإسلامى على أربعة مقاعد من إجمالى ثمانية أى بنسبة ٥٠٪، ونفس الشئ شهدته النقابة الفرعية فى كفر الشيخ حيث فار التيار الإسلامى بثلاثة مقاعد من إجمالى أربعة أى بنسبة ٧٥٪. أما فى فرع أسيوط فقد فاز ممثلو نفس التيار بجميع المقاعد المتنافس عليها. وكذلك بمنصب النقيب، وإن كان فى المنيا لم يفز إلا بمقعد واحد بنسبة ٢٥٪. وفى الغربية حصل على مقعدين من إجمالى أربعة مقاعد أى بنسبة ٥٠٪، وارتفعت النسبة فى بنى سويف حيث فاز الإسلاميون بثلاثة مقاعد من إجمالى أربعة أى بنسبة ٧٥٪ بالإضافة إلى فوزهم بمنصب النقيب[٢٦]*.

وامتدت نفس الظاهرة إلى نقابة المهندسين، ففى عام ١٩٨٧ جرت انتخابات

النقابة لاختيار النقيب والأعضاء المكملين، وأسفرت عن فوز التيار الإسلامي في انتخابات النقابة العامة بـ ٥٤ مقعداً من جملة المقاعد المتنافس عليها وهي ٦١ مقعداً وبنسبة ٨٨,٢٪.

وفي النقابات الفرعية فازت القائمة الإسلامية بالكامل في الاسكندرية، والفيوم، والسويس، والمنوفية، بينما فشلت في المنيا والجيزة.

وتزايد هذا الوجود مع انتخابات التجديد النصفي لأعضاء مجلس النقابة العامة والنقابات الفرعية، وحصل التيار الإسلامي على ٤١ مقعداً من إجمالي ٤٣ بنسبة ٩٧,٧٪ من جملة المقاعد المتنافس عليها على مستوى الشُعب السبعة، بالإضافة إلى فوزه في كافة النقابات الفرعية على مستوى الجمهورية والبالغ عددها ٢٣ فرعاً(٢٧).

وتعتبر هاتان النقابتان من أكثر النقابات التي شهدت تصاعداً ملحوظاً للتيار الإسلامي بداخلها في الثمانينيات، حيث كان وجوده في النقابات الأخرى أقل.

ولكن مع بداية التسعينيات بدأت هذه الظاهرة في الاتساع حيث لم يقتصر وجود التيار الإسلامي على النقابات التي شهدت صعوده في الثمانينيات وإنما امتدت إلى نقابات أخرى جديدة.

فقد استمر ممثلو هذا التيار في الحفاظ على وجودهم المكثف في نقابة الأطباء، ففي عام ١٩٩٠ سيطروا على هيئة المكتب المنتخبة بالكامل بنسبة ١٠٠٪(٢٨) وبعد انتخابات التجديد النصفي والنقيب والتي جرت عام ١٩٩٢ وفاز فيها بالمنصب الأخير د. حمدي السيد سيطر التيار الإسلامي على مجلس النقابة بنسبة ٩٦٪(٢٩). أما على مستوى المناطق فقد حصل نفس التيار على ١١ مقعداً من إجمالي ١٢ في انتخابات التجديد النصفي(٣٠). كما فاز بمنصب النقيب وجميع أعضاء المجلس في النقابات الفرعية في القاهرة، والإسكندرية، والجيزة، ودمياط، والغربية، والدقهلية(٣١). فضلاً عن سيطرته على معظم المقاعد في بعض المحافظات الأخرى مثل الشرقية والجيزة وكفر الشيخ وبني سويف والمنوفية، ومقعدين بالفيوم لأول مرة في حين أخفق في بعض

المحافظات مثل أسوان، والسويس، وبورسعيد.

وتشير نتائج انتخابات نقابة الأطباء فى ١٩٩٢ إلى فوز التيار الإسلامى بحوالى ١٦ ألف صوت أى ما يقرب من ٥٢٪ من عدد الأصوات*.

وشهدت نقابة المهندسين تصاعداً ملحوظاً للتيار الإسلامى بها، حيث حصل ممثلو هذا التيار فى الانتخابات التى جرت عام ١٩٩١ على كل مقاعد الشعب السبعة للنقابة (خمسون مقعداً)، فضلاً عن سيطرته على المقاعد الست لمجلس النقابة(٣٢).

وعلى مستوى النقابات الفرعية فاز الإسلاميون فى ٢١ نقابة فرعية من إجمالى ٢٣، أما منصب النقيب ففاز به حسب الله الكفراوى(٣٣) والذى شغل منصب وزير الإسكان والتعمير.

وإذا كان وجود التيار الإسلامى فى نقابة الأطباء والمهندسين هو ظاهرة ممتدة منذ الثمانينيات إلا أن المؤشر الجديد الذى حملته بداية التسعينيات هو نجاح نفس التيار فى التمثيل لأول مرة، وبشكل ملحوظ داخل مجلس نقابة المحامين، فقد جرت انتخابات مجلس النقابة العامة والنقيب عام ١٩٩٢ وشارك فى هذه الانتخابات تيارات مختلفة إلا أن الغلبة كانت للإسلاميين حيث وصلت نسبة تمثيلهم فى مجلس النقابة ٦٦,٦٪ مقابل ٢٥٪ مستقلين، و٤,٢٪ لممثلى الوفد، و٤,٢٪ للتيار الناصرى، أما النقيب ففاز به أحمد الخواجة للمرة الخامسة(٣٤).

وشهدت نقابة الصيادلة فى انتخاباتها التى جرت فى نفس العام نفس الظاهرة ولأول مرة، حيث حصل التيار الإسلامى على ١٧ مقعداً من إجمالى ٢٤ أى بنسبة تصل إلى ٧٠,٨٪، أما التيارات الأخرى فقد حصلت على سبعة مقاعد أى بنسبة ٢٩,٢٪، أما منصب النقيب ففاز به د. زكريا جاد.

وبخلاف ذلك كان وجود التيار الإسلامى فى النقابات الأخرى ضعيفاً، وإن لم ينف ذلك سعيه المستمر للتمثيل فى أغلبها. وأحد مؤشرات ذلك هو محاولاته فى نقابة البيطريين التى لم تكن له وجود بها حيث فاز بمقعد واحد من إجمالى ١٢ مقعداً فى

انتخابات التجديد النصفى التى جرت فى ١٩٩٣[٣٥]، ولم تتجاوز نسبته ٨,٤٪[٣٦] وإن كان قد حقق بعض النجاح على مستوى النقابات الفرعية فى سبع محافظات هى الشرقية والقليوبية والإسماعيلية والجيزة والدقهلية ودمياط والغربية، فى حين كانت مقاعد المحافظات النائية من نصيب مرشحى الحزب الوطنى[٣٧].

وانخفض هذا الوجود نسبياً فى نقابة التجاريين، ووصل أدناه فى المعلمين والزراعيين، واللافت للانتباه أن غياب التيار الإسلامى عن بعض النقابات المهنية ارتبط بتلك التى اتسمت بقوة علاقاتها بالدولة من ناحية، وبمحدودية اهتمامها بالقضايا العامة مقابل تركيزها على القضايا المهنية المحدودة من ناحية أخرى، أى النقابات التى انخفضت فيها درجة "التسييس" وطغى عليها الطابع المهنى.

وثمة ملاحظتان حول صعود التيار الإسلامى فى النقابات: الأولى، إن هذا الوجود المكثف فى النقابات المهنية، قابله على الناحية الأخرى غياب أو ضعف دوره فى النقابات العمالية حيث تخضع الأخيرة للرقابة والسيطرة شبه الكاملة للدولة ومثل ذلك أحد الاتجاهات الثابتة للنظام منذ ١٩٥٢. حيث عمل على تجميد الدور السياسى "Depolitization" للنقابات العمالية، وفرض نوعاً من الوصاية المالية والإدارية لوزارة العمل عليها، مع إخضاعها لتنظيم هرمى من خلال إنشاء "الاتحاد العام لنقابات العمال" فى ١٩٥٧، وزاد الأمر فى السبعينيات عن طريق الجمع بين منصب رئيسى الاتحاد ومنصب وزير القوى العاملة، وأدت هذه السياسة إلى الحد من استقلالية النقابات العمالية، ومساندتها المستمرة للسلطة[٣٨].

وفى المقابل ركزت هذه النقابات اهتمامها على المشاكل اليومية للعمل والمتعلقة بالأجور والمرتبات والعلاقة مع مجالس الإدارة وبالتالى لم تشكل النقابات العمالية أرضا ملائمة لنشاط أى تيار سياسى أسوة بما شهدته النقابات المهنية*.

وتنطبق نفس الملاحظة على جماعات المصالح ذات النشاط الاقتصادى مثل (الغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال)، حيث تعبر عن مصالح قوة

اجتماعية معينة ويغلب على تفاعلاتها وتوجهاتها اعتبارات المصلحة، كما تمارس دورها على صانع القرار كجماعات ضغط لتحقيق أهداف محددة تتعلق مباشرة بأنشطتها الاقتصادية وبالتالى لم تشكل بدورها وبحكم طبيعتها مناخاً ملائماً لنشاط التيار الإسلامى.

والملاحظة الأخرى، أن نجاح التيار الإسلامى فى النقابات ظل مقصوراً على عضوية مجالس الإدارة ولكنه لم يمتد إلى منصب النقيب حيث يشغله فى الغالب إحدى الشخصيات المقبولة من الحكومة، وربما يرجع عدم إقدام التيار الإسلامى على المنافسة على منصب النقيب إلى رغبته فى تجنب أية أسباب للصدام أو المواجهة مع النظام، حيث يكتفى مرحلياً بتكثيف وجوده على مستوى مجالس إدارات مختلف النقابات المهنية حتى تتاح له فرصة التغلغل فيها وتوسيع قاعدة تأييده داخلها كخطوة هامة للسيطرة التدريجية الكاملة عليها.

(٢) الأبعاد السياسية والاجتماعية لصعود التيار الإسلامى فى النقابات

يرتبط صعود التيار الإسلامى فى النقابات المهنية بالعديد من العوامل السياسية والاجتماعية التى تحددها طبيعة النظام السياسى من ناحية، والتفاعلات بين مختلف القوى السياسية والاجتماعية من ناحية أخرى، ويمكن تلخيص أهم هذه العوامل فى ثلاث:

(١) محدودية تجربة التعددية السياسية والتى يبرزها مؤشران: الأول، هو حرمان بعض القوى السياسية وعلى رأسها القوى الإسلامية من حق التنظيم السياسى المستقل (كما بدأ فى تجربة السبعينيات)، أو السماح لها فقط بالعمل من خلال الأحزاب السياسية الأخرى فى الثمانينيات، وهو ما أدى إلى توجيه جزء كبير من نشاطها نحو ساحة العمل النقابى، حيث ضمن لها المجال الأخير تحقيق قدر أكبر من الاستقلالية فى حركتها من ناحية، وشكل لها بديلاً عن الحزب السياسى

من ناحية أخرى. والآخر، هو ضعف الأحزاب السياسية وتضاؤل قدرتها التنظيمية وهو ما أدى إلى ضعف دورها فى العمل بين الجماهير وعجزها عن التعبير عن مصالح المواطنين، مما ساهم فى إضفاء قدر أكبر من "التسييس" على العمل النقابى، وكانت القوى الإسلامية هى أكثر القوى التى استفادت من هذه الظاهرة، وبدت النقابات كمجال خصب للحركة السياسية ولخلق قنوات اتصال بالقاعدة العريضة من المهنيين الذين يشكلون أحد أعمدة الطبقة الوسطى المصرية.

(٢) الضعف العام للمؤسسات السياسية، واتسامها بالطابع التقليدى فضلاً عن خضوعها بدرجة أو بأخرى لسيطرة للدولة منذ ١٩٥٢ (٣٩). وهو ما جعلها تعانى من السلبية وعدم الفعالية وضعف المشاركة، وفى هذا السياق برزت القدرة التنظيمية والتعبوية التى تمتع بها التيار الإسلامى، حيث اعتمد على "الدين كوسيلة أساسية للحشد والتعبئة، وطرح مسألة المشاركة كواجب دينى* (٤٠)، وليس كمبدأ ديمقراطى. ولا شك أن هذا العامل شكل عنصراً هاماً للضغط والتأثير على الناخبين فى محيط ثقافى تغلب عليه التقليدية سواء على صعيد الثقافة العامة للمجتمع، أو على صعيد الثقافة السياسية.

ولذلك فالمتابع للعملية الانتخابية فى المؤسسات النقابية يلحظ الاستقطاب الشديد الذى سادها بين قوتين رئيسيتين هما الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم، والذى قدم دعماً هائلاً لمرشحيه فى المناصب القيادية، مقابل قوى التيار الإسلامى التى ركزت جهودها على الفوز بأكبر عدد من المقاعد داخل مجالس إدارات النقابات، وعكس هذا الاستقطاب ميزان القوى السائد والضعف المزمن الذى تعانى منه هذه المؤسسات والذى لم يسمح غالباً لأية قوى سياسية بالنمو بداخلها خارج إطار القوى الحكومية، والاستثناء الهام هنا هو القوى الإسلامية، ولذا شكل كل من الحزب الحاكم وقوى التيار الإسلامى اللاعبين الرئيسيين، وأحياناً الوحيدين فى الانتخابات التى شهدتها النقابات المهنية.

(٣) الضغوط التى مارستها القوى الاجتماعية الصاعدة داخل النقابات، والتى عبرت عن طموحات شرائح واسعة من الطبقة الوسطى. فالتركيبة الاجتماعية للنقابات المهنية بالتحديد ترتكز فى قاعدتها العريضة على هذه الشرائح، وهى نفس الطبقة التى عبرت عنها الحركة الإسلامية، وبالتالى فإن توجه قوى التيار الإسلامى داخل النقابات إلى هذه الشرائح الاجتماعية يعد أمراً مفهوماً ومتسقاً مع طبيعة البعد الاجتماعى والحضرى الذى ميز هذه الحركة تاريخياً، ويؤيد ذلك أن القاعدة العريضة من الأعضاء فى النقابات المهنية هم فى سن أقل من ٣٥ سنة(٤١) أى فى مرحلة التكوين المهنى المادى والعلمى، حيث تزداد التوقعات من المؤسسة النقابية لمواجهة احتياجاتهم وطموحاتهم.

فى هذا الإطار وجه التيار الإسلامى من خلال عمله النقابى جزءاً هاماً من نشاطه إلى المجال الخدمى، والذى شكل عنصراً هاماً لاستقطاب المهنيين خاصة من الأجيال الجديدة، التى تتطلع إلى تحسين وضعها من خلال عملية الحراك الاجتماعى "Upward social mobility" ، ولا يمكن إلى جانب هذه العوامل إغفال البعد الهام المتعلق بطبيعة الثقافة الحاكمة للقطاع العريض من هذه الشرائح والتى تغلب عليها النزعة المحافظة و "التدين".

(٣) استراتيجية النظام فى مواجهة تصاعد التيار الإسلامى فى النقابات

ساعدت العوامل والظروف السياسية التى سادت فى الثمانينيات على تحقيق قدر أكبر نسبياً من حرية التعبير والحركة على مستوى النقابات المهنية، وقد أدى ذلك إلى تحول بعضها خاصة تلك التى هيمن التيار الإسلامى على مجالس إداراتها نحو العمل السياسى، وساعد على ذلك محدودية الفعالية السياسية للأحزاب.

ووضح هذا الدور السياسى من خلال العديد من المواقف المعارضة، التى تبناها ممثلو التيار الإسلامى، إزاء توجهات الدولة فى بعض القضايا الهامة. وشكلت

المؤتمرات والندوات وإصدار البيانات وتشكيل اللجان، الآليات الأساسية التى اعتمد عليها هذا التيار للتعبير عن معارضته.

وفى المقابل لجأ النظام إلى ممارسة نوع من الضغط لاحتواء المعارضة داخل النقابات المهنية خاصة من خلال منصب النقيب، وهو ما أدى إلى وقوع بعض الصدامات بين الطرفين(٤٢)، ومثلت هذه السياسة شكلاً من أشكال الاحتواء طوال الثمانينيات.

ولكن مع بداية التسعينيات طرأ تحول هام على هذه السياسة، حيث لجأ النظام إلى استخدام الأداة القانونية فى مواجهة التصاعد المستمر لقوى التيار الإسلامى فى النقابات، إذ على عكس ما شهدته سنوات الثمانينيات من إعطاء الضوء الأخضر لهذه القوى لخوض الانتخابات النقابية والعمل داخل العديد من مجالس هذه النقابات، شهد عام ١٩٩٣ إصدار القانون رقم ١٠٠ الخاص بتنظيم الانتخابات داخل النقابات المهنية والذى اشترط لأول مرة لصحة إجراء الانتخابات رفع نسبة الحضور إلى ٥٠٪ وإخضاعها للاشراف القضائى. فنصت المادة الثانية منه على أنه "يشترط لصحة انتخابات النقيب وأعضاء مجلس النقابة العامة أو الفرعية تصويت نصف عدد أعضاء الجمعية العمومية، فإذا لم يتوافر هذا النصاب حتى نهاية عملية الانتخاب يدعى أعضاء الجمعية العمومية إلى اجتماع ثان خلال أسبوعين، ويكون الانتخاب هذه المرة صحيحاً بتصويت ١/٣ عدد الأعضاء، كما نصت المادة الثالثة من نفس القانون على أنه "إذا لم يتم انتخاب النقيب وأعضاء المجلس وفقاً للأحكام المنصوص عليها فى المادة السابقة، يتولى اختصاصات مجلس النقابة العامة لجنة مؤقتة برئاسة أقدم رئيس بمحكمة استئناف القاهرة، وعضوية أقدم أربعة من رؤساء أو نواب رئيس بهذه المحكمة، يضاف إليهم أقدم أربعة أعضاء ممن لهم حق الانتخاب بحسب أقدميتهم فى النقابة بشرط ألا يكونوا من بين المرشحين لعضوية مجلس النقابة، وتضيف المادة السادسة بأن "تجرى الانتخابات لجميع المستويات النقابية عن طريق الانتخاب بالاقتراع السرى المباشر، ويشرف على الانتخاب بجميع مستوياته لجنة قضائية برئاسة رئيس المحكمة

الابتدائية التى يقع فى دائرتها الانتخاب(٤٣).

وقد تعرض القانون الجديد لكثير من النقد وخاصة من قبل بعض النقابات التى سيطر التيار الإسلامى على مجالسها، مثل نقابة الأطباء والصيادلة والمهندسين والمحامين والعلميين، وتركزت الانتقادات حول استثناء القانون للنقابات المهنية دون غيرها من المؤسسات السياسية والاجتماعية بتحديد نسبة معينة لصحة إجراء الانتخابات مما يشكل نوعاً من التقييد عليها(٤٤).

ويظل العامل السياسى هو المحدد الرئيسى لمعارضة القانون الجديد للنقابات المهنية وبالذات من قبل التيار الإسلامى، حيث نظر إليه كخطوة أولى لسحب البساط من تحت قدميه داخل النقابات المهنية، خاصة وأن نجاح ممثليه فى الانتخابات المتتالية التى جرت فى الثمانينيات ارتبط بانخفاض نسبة المشاركة، فهذا الانخفاض، ورغم أنه جزء من ظاهرة عامة، إلا أنه كان عاملاً مساعداً على بروز التيار الإسلامى فى النقابات، ولذلك فقد عكس القانون الجديد سعى النظام لإعادة توجيه النقابات المهنية وممارسة نوع من الرقابة عليها، وشكلت هذه الخطوة تراجعا عن السياسة السابقة التى اتبعت فى الثمانينيات.

ثانياً : الجمعيات الأهلية

(١) تطور الجمعيات الأهلية فى مصر

ارتبط العمل الاجتماعي الأهلي في مصر بمراحل تطورها السياسى والاقتصادى والاجتماعى. وقد لعب دوراً بارزاً سواء بشكل سرى أو علنى فى مرحلة ما قبل الاستقلال وقبلها فى فترة الحكم العثمانى لمصر، وقد بدأ هذا العمل يأخذ شكلاً منظماً منذ منتصف القرن التاسع عشر حيث بدأ تشكيل الجمعيات الأهلية المصرية. وتأسست بعض الجمعيات التى كان لها الدور الريادى فى مجال العمل الاجتماعى، فأنشئت جمعية المعارف المصرية عام ١٨٦٨، والجمعية الجغرافية فى

١٨٧٥، ثم الجمعية الخيرية الإسلامية الأولى فى ١٨٧٨ وجمعية التوفيق القبطية(٤٥).

وشهد العقد الأول من القرن الحالى تطوراً فى نشاط الجمعيات الأهلية خاصة فى مجالات التعليم، ومحو الأمية، وتأسست العديد من الجمعيات الدينية والثقافية والعلمية وتوجت هذه الجمعيات جهودها بإنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٧ كأول جامعة أهلية مصرية.

وتعرض العمل الاجتماعى الأهلى لمؤثرات عديدة على مدى العقود التالية كان أهمها انشاء وزارة الشؤون الاجتماعية عام ١٩٣٩ وصدور القانون رقم ١٩٤٩ لسنة ١٩٤٥، والذى عدل بالقانون رقم ٣٨٤ لعام ١٩٥٦ الخاص بالجمعيات والمؤسسات الخاصة حتى صدر القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ ولائحته التنفيذية التى صدرت بقرار رئيس الجمهورية رقم ٩٣٢ لسنة ١٩٦٦(٤٦).

وقد تم تحديد علاقة الدولة بالجمعيات الأهلية من خلال هذه التنظيمات والتشريعات المتتالية والتى أدت إلى زيادة رقابة الدولة عليها فى النواحى القانونية والإدارية والمالية، ووفقاً لهذه الترتيبات يتم توجيه الدولة وإشرافها على الجمعيات الأهلية من خلال ثلاث قنوات رئيسية:

الأولى: القناة التشريعية بما تصدره الدولة من قوانين، وآخرها قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ والذى يعطى الجهة الإدارية المختصة الكثير من حقوق الرقابة على الجمعيات بما فيها حق الحل والإدماج، فتنص المادة ١٢ من القانون على "أن للجهة الإدارية المختصة بعد أخذ رأى الاتحاد المختص حق رفض شهر نظام الجمعية إذا كانت البيئة فى غير حاجة إلى خدماتها أو لوجود جمعيات أخرى تسد حاجة البيئة فى ميدان النشاط المطلوب وإذا كان إنشاؤها لا يتفق مع دواعى الأمن أو لعدم صلاحية المكان من الناحية الصحية والاجتماعية أو لكون الجمعية قد انشئت بغرض إحياء جمعية أخرى سبق حلها".(٤٧).

وتنص المادة ٢٧ من نفس القانون على أن "تخضع الجمعيات لرقابة الجهة

الإدارية المختصة وتتناول هذه الرقابة فحص أعمال الجمعية والتحقق من مطابقتها القوانين وبنظام الجمعية وقرارات الجمعية العمومية، ويتولى هذه الرقابة مفتشون تعينهم الجهة الإدارية المختصة"، كما تنص المادة ٢٩ على أن "للجهة الإدارية المختصة أن تقرر إدماج أكثر من جمعية تعمل لتحقيق غرض متماثل أو توحيد إدارتها أو تعديل أغراضها تبعاً لاحتياجات البيئة أو لتحقيق التناسق بين الخدمات التى تؤديها أو لغير ذلك من الأسباب التى تراها كفيلة بحسن تحقيق الغرض الذى أنشئت من أجله"(٤٨).

الثانية: الرقابة المالية والتى تتحدد من خلال المعونة الحكومية التى تقدمها وزارة الشؤون الاجتماعية للجمعيات الأهلية، وما تسنده الوزارة لهذه الجمعيات من مشروعات يقع عليها جانب تنفيذها. مما يحولها بعض الأحيان إلى أجهزة تنفيذية تابعة للوزارة

وتحدد المواد ١٧، ١٨، ١٩ و ٢٠، فضلاً عن المادة ٢١ من قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤(٤٩) حقوق الرقابة المالية للدولة على الجمعيات فضلاً عن شكل المعونة الحكومية لها سواء بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال الإعفاءات الضريبية والجمركية وغيرها، والتى تقررها الوزارة للجمعيات.

وتؤثر هذه التشريعات الخاصة بالجانب المالى على استقلالية الجمعيات الأهلية من ناحية، وتخضعها بشكل غير مباشر لسيطرة الدولة من ناحية أخرى وهو ما يحدد فى النهاية مجالات نشاطها.

الثالثة: تتحدد الأداة الثالثة لرقابة الدولة على الجمعيات الأهلية من خلال منح بعض الجمعيات مزايا واختصاصات السلطة العامة تشجيعاً لها على مباشرة أنشطة معينة تحتاجها الدولة، وتعتبر بعض الخدمات التى تقوم بها هذه الجمعيات مكملة للخدمات الحكومية ومعاونة لها، وفى هذا الإطار صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٧٥٠ لسنة ١٩٦٨ باعتبار بعض الجمعيات والمؤسسات الخاصة والاتحادات ذات صفة عامة وحددها فى ١٢٨ جمعية. وبموجب هذا القرار تتمتع هذه الجمعيات والمؤسسات

والاتحادات ذات الصفة العامة بخصائص السلطة الآتية:

(أ) عدم جواز الحجز على أموالها.
(ب) عدم جواز تملك أموالها بمضى المدة.
(جـ) جواز قيام وزارة الشؤون الإجتماعية بنزع الملكية للمنفعة العامة التي تقوم بها(٥٠).

ثم صدر قرار الجمهورية رقم ١١٦٥ لسنة ١٩٦٩ باعتبار بعض الجمعيات والمؤسسات الخاصة ذات صفة عامة. وحددها فى ٥٠ جمعية. ونص فى مادته الثانية على تفويض وزير الشؤون الاجتماعية فى تعيين ما تتمتع به الجمعيات والمؤسسات الخاصة المشار إليها فى المادة الأولى من القرار من اختصاص السلطة العامة(٥١)، وأخيراً صدر قرار رئيس مجلس الوزراء رقم ٨٥٩ لسنة ١٩٨٥ باعتبار بعض الجمعيات ذات صفة عامة وحددها فى ١٧ جمعية بما يعنيه من تمتعها باختصاصات السلطة العامة(٥٢).

ووفق هذا الإطار التشريعي تم تحديد ميادين عمل الجمعيات الأهلية فى ثلاثة عشر مجالاً وفقاً للائحة التنفيذية لقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ متضمناً فى المادة الأولى ميادين عمل الجمعيات على النحو التالى: رعاية الطفولة والأمومة، رعاية الأسرة، المساعدات الاجتماعية، رعاية الشيخوخة، رعاية الفئات الخاصة والمعوقين، الخدمات الثقافية والعلمية والدينية، تنمية المجتمعات المحلية. ثم صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٣٤٠ لسنة ١٩٦٧ ليضيف المجالات التالية: تنظيم الأسرة، الصداقة بين الشعوب، رعاية المسجونين، التنظيم والإدارة، النشاط الأدبى. وفى عام ١٩٨١ صدر قرار وزير الشؤون الاجتماعية رقم ١٣٢ ليضيف ميداناً جديداً وهو الدفاع المدنى.

ويمكن تتبع تطور عدد الجمعيات الأهلية وفق ميادين النشاط خلال ١٩٨١ – ١٩٩١ على النحو التالى:

م	الميدان	العدد عام ١٩٨١	العدد عام ١٩٩١	نسبة الزيادة
١	رعاية الطفولة والأمومة	١٨١ جمعية	١٣٤ جمعية	-٢٥,٩٪
٢	رعاية الأسرة	٢٤٤ جمعية	٢٦٥ جمعية	٨,٦٪
٣	المساعدات الاجتماعية	٢٨٧٨ جمعية	٤١٠٥ جمعية	٤٢,٦٪
٤	رعاية الشيخوخة	٢٥ جمعية	١٩٥ جمعية	٦٨٠٪
٥	رعاية الفئات الخاصة والمعوقين	١٤٠ جمعية	٣٢٥ جمعية	١٣٢,١٪
٦	الخدمات الثقافية والعملية والدينية	١٩٨٥ جمعية	٤٧١٥ جمعية	١٣٧,٥٪
٧	تنمية المجتمعات المحلية	٢٨٧٢ جمعية	٤٤٤٠ جمعية	٥٤,٥٪
٨	الإدارة والتنظيم	٣ جمعية	١٦٦ جمعية	٥٤٣٣٪
٩	رعاية المسجونين	٢٠ جمعية	٣٦ جمعية	٨٠٪
١٠	تنظيم الأسرة	٦١ جمعية	٤١ جمعية	-٣٣٪
١١	الصداقة بين الشعوب	٣٤ جمعية	٤٦ جمعية	٣٥,٢٪
١٢	النشاط الأدبى	٧ جمعية	١٠٠ جمعية	١٣٢٨٪
١٣	جمعيات تعمل فى أكثر من ميدان	٢٢٨١ جمعية	-	--٪
١٤	الدفاع الاجتماعى	-	٣٢ جمعية	--٪
١٥	أصحاب المعاشات	-	٥٤ جمعية	--٪
	المجموع	١٠٧٣١	١٤٦٥٤	٣٦,٥٥٪

ويتضح من هذا الجدول أن إجمالى عدد الجمعيات الأهلية فى مصر قد زاد بما يقدر بـ ٣٩٢٣ جمعية فى هذه الفترة(٥٣).

ويحتل كل من ميدانى الخدمات الثقافية والعلمية والدينية من ناحية، وتنمية المجتمعات المحلية من ناحية أخرى النصيب الأكبر من حيث عدد الجمعيات (١٩٨٥ جمعية فى عام ١٩٨١ زادت إلى ٤٧١٥ جمعية فى ١٩٩١ بالنسبة للميدان الأول بنسبة (١٣٧٪)، و٢٨٧٢ جمعية فى ١٩٨١ زادت إلى ٤٤٤٠ جمعية فى ١٩٩١ بالنسبة

للميدان الآخر بنسبة (٥٤,٥٪). وربما تعود الزيادة فى الجمعيات الأخيرة - أى تلك الخاصة بتنمية المجتمعات المحلية - إلى الاهتمام المبكر بها فى الريف والقرى، وشجعها حاجة الدولة إلى خدماتها.

ويمكن الإشارة إلى أنه رغم هذه الزيادة العددية فى عدد الجمعيات الأهلية فى مصر إلا أنها مازالت تعانى من مشكلات عديدة تحد من فعاليتها وتحول دون تحولها إلى مؤسسات قوية. وقد يرجع ذلك فى جزء منه إلى الإطار القانونى والمالى الذى تمارس هذه الجمعيات نشاطها من خلاله، والذى يجعلها فى أحيان كثيرة ترتبط بالدولة - كما سبقت الإشارة - فضلاً عن افتقادها للموارد المادية والبشرية والفنية اللازمة لتطورها بشكل مستقل عن الدولة، هذا إلى جانب ضعف ومحدودية المشاركة الشعبية التطوعية فى أغلب هذه الجمعيات لعوامل يعود بعضها إلى طبيعة النشاط الذى تضطلع به الجمعيات الأهلية والذى يغيب عنه الحافز المادى من ناحية، وإلى العوامل الثقافية السائدة فى المجتمع والتى تضعف معها المشاركة الشعبية ويغيب عنها عنصر المبادرة الفردية اللازمة لأى عمل تطوعى أو أهلى.

(٢) الجمعيات الأهلية الإسلامية

ربما تساعد هذه اللمحة السريعة عن واقع الجمعيات الأهلية فى مصر على إلقاء الضوء على الجمعيات الأهلية ذات الطابع الدينى والتى لأسباب عديدة احتلت مكاناً هاماً داخل حركة الجمعيات، هذه الأسباب قد ترجع فى جزء منها إلى الضعف ونقص الفعالية الذى تعانى منه الجمعيات الأهلية بشكل عام، وقد تعود إلى عوامل ذاتية خاصة بهذا النوع من الجمعيات لأسباب ثقافية أو لأسباب ترجع إلى قدرتها على تحقيق قدر أكبر من الاستقلال المالى.

فلا شك أن غلبة الجانب التقليدى على الثقافة العامة للمجتمع والتى يعتبر الدين أحد مكوناتها الأساسية قد لعب دوراً فى إفساح المجال لنمو الجمعيات الأهلية ذات البعد الدينى، خاصة وأن السمة "الخيرية" التى تقوم على تقديم المساعدات المالية والعينية للفقراء ظلت هى السمة الغالبة على الجمعيات الأهلية لفترة طويلة، بل إن أول

قانون منظم للجمعيات وهو القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ لم ينص إلا على الهدف الخيرى للجمعيات الذى يركز على مفهوم "البر" من خلال تقديم المساعدات المادية والمعنوية والتى تذكر منها المادة الأولى من القانون الخدمات الدينية، والتعليمية، والفنية، والترويحية.

وقد أكد القانون الصادر فى ١٩٥٦ بشأن تنظيم الجمعيات على نفس مضمون قانون ١٩٤٥، ولم تضف الأنشطة الجديدة ويتسع مجال عمل الجمعيات الأهلية فى مصر إلا مع صدور قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤، ولا شك أن مفهوم الجمعيات الأهلية يتجاوز هذا المفهوم التقليدى للبر والخير، ولكن الارتباط المبكر بينهما سواء بحكم العوامل الثقافية أو القانون قد كرس هذه السمة الخيرية والتى تعتبر لصيقة بالجمعيات ذات البعد الدينى. وقد كانت الجمعية الخيرية الإسلامية التى أنشأت فى منتصف القرن التاسع عشر من أولى الجمعيات الأهلية فى مصر، وهو ما أضاف بعداً تاريخياً على نشاط الجمعيات ذات الطابع الدينى.

ويقع تصنيف الجمعيات الأهلية الإسلامية وفقاً لقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الذى يحدد أربعة عشر ميداناً لنشاط الجمعيات الأهلية تحت بند "الجمعيات الثقافية والعلمية والدينية". والتى بلغ عددها ٤٧١٥ جمعية فى عام ١٩٩١. ويشمل هذا الميدان جمعيات المحافظة على القرآن الكريم، الجمعيات الدينية، وجمعيات البحوث والدراسات العلمية والاجتماعية، والأندية الاجتماعية، ومدارس محو الأمية، وفصول التقوية، والتمثيل والمسرح والموسيقى.

ويعد هذا الميدان من أهم ميادين عمل الجمعيات، ولقد كان يحكم هذه الجمعيات قانون مستقل بها بسبب اختلاف طبيعتها عن طبيعة جمعيات الرعاية الاجتماعية إلى أن صدر القانون رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦ وجمع القوانين التى تحكم الجمعيات بصفة عامة، وبموجب هذا التعديل تم وضع خطة تحدد دور الجمعيات الدينية بحيث تشتمل أنشطتها على نواحٍ اجتماعية، وبحيث لا يقتصر دورها على النشاط الدينى فحسب وإنما يمتد إلى مجالات الرعاية الاجتماعية مثل إنشاء دور الحضانة، المستوصفات، والمشاغل.

وقد استطاعت الجمعيات الإسلامية من خلال هذا الإطار القانونى أن توسع مجال نشاطها وان تمد دورها الاجتماعى، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال زيادة عدد مراكز الرعاية الصحية (المستوصفات) ومراكز التأهيل فضلاً عن روضات الأطفال وبيوت الطلبة والطالبات المغتربين التى أنشئت تحت رعاية الجمعيات الأهلية الإسلامية، والتى كان لها أكبر الأثر فى استقطاب أعداد متزايدة من الشباب من خلال دورات التدريب التى تنظمها المراكز التابعة لها على المهن والحرف المختلفة وتقديم سبل الرعاية والإقامة من خلال بيوت الشباب للطلبة والطالبات المغتربين، فضلاً عن توفير بعض فرص العمل لهم(٥٤).

وقد استفادت الجمعيات الأهلية ذات الطابع الإسلامى فى توسيع دورها الاجتماعى من قدرتها العالية نسبياً - قياساً بالجمعيات الأخرى - على تحقيق الاستقلال المالى من خلال زيادة حجم التبرعات (خاصة أموال الزكاة) إلى جانب الهبات والمساعدات التى تتلقاها.

الجمعيات الأهلية الإسلامية ذات الصفة العامة

تتمتع الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة بمميزات سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن القوانين الخاصة بمنح بعض الجمعيات الصفة العامة لسنة ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٨٥، وبالتالى فان حصر عدد الجمعيات الأهلية الإسلامية منها وتحديد نسبتها قد يكون له دلالاته الخاصة فى مجال تحليل هذه الجمعيات.

توزيع الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة طبقاً لقرار رئيس الجمهورية رقم ٧٥٠ لسنة ١٩٦٨ حسب المديرية(٥٥)

م	المديرية	عدد الجمعيات	الجمعيات الإسلامية	النسبة المئوية
١	مديرية الشؤون الاجتماعية الجنوبية بالقاهرة	٢٧	٦	٪٢٢,٢٪
٢	مديرية الشؤون الاجتماعية الشمالية بالقاهرة	٢٠	٦	٪٣٠
٣	مديرية الشؤون الاجتماعية بالأسكندرية	١٩	٤	٪٢١,٠٪
٤	مديرية الشؤون الاجتماعية بالبحيرة	٣	–	٪--
٥	مديرية الشؤون الاجتماعية بالغربية	٢	–	٪--
٦	مديرية الشؤون الاجتماعية بالدقهلية	٣	٢	٪٦٦,٦
٧	مديرية الشؤون الاجتماعية بالمنوفية	٣	١	٪٣٣,٣
٨	مديرية الشؤون الاجتماعية بدمياط	٣	–	٪--
٩	مديرية الشؤون الاجتماعية ببور سعيد	٧	٢	٪٢٨,٥٧
١٠	مديرية الشؤون الاجتماعية بالاسماعيلية	٣	١	٪٣٣,٣
١١	مديرية الشؤون الاجتماعية بالسويس	٥	٣	٪٦٠
١٢	مديرية الشؤون الاجتماعية بالشرقية	٣	١	٪٣٣,٣
١٣	مديرية الشؤون الاجتماعية بالقليوبية	١	–	٪--
١٤	مديرية الشؤون الاجتماعية بالجيزة	٢	–	٪--
١٥	مديرية الشؤون الاجتماعية بالفيوم	٤	١	٪٢٥
١٦	مديرية الشؤون الاجتماعية ببني سويف	٤	٢	٪٥٠
١٧	مديرية الشؤون الاجتماعية بالمنيا	٣	٢	٪٣٣,٣
١٨	مديرية الشؤون الاجتماعية بأسيوط	١	–	٪--
٢٩	مديرية الشؤون الاجتماعية بسوهاج	٧	٤	٪٥٧
٢٠	مديرية الشؤون الاجتماعية بقنا	٤	٤	٪١٠٠
٢١	مديرية الشؤون الاجتماعية بأسوان	٣	١	٪٣٣,٣
٢٢	مديرية الشؤون الاجتماعية بسيناء	١	١	٪١٠٠
	المجموع	١٢٨	٤١	٪٣٢

توزيع الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة طبقاً لقرار رئيس الجمهورية رقم ١١٦٥ لسنة ١٩٦٩(٥٦)

م	المحافظة	عدد الجمعيات	الجمعيات الإسلامية	النسبة المئوية
١	محافظة القاهرة	٦	-	--٪
٢	محافظة الأسكندرية	٧	١	١٤,٢٪
٣	محافظة البحيرة	٣	١	٣٣,٣٪
٤	محافظة الدقهلية	٥	٢	٤٠٪
٥	محافظة دمياط	٣	-	--٪
٦	محافظة بور سعيد	٤	٢	٥٠٪
٧	محافظة الاسماعيلية	١	-	--٪
٨	محافظة الشرقية	٣	١	٣٣,٣٪
٩	محافظة القليوبية	١	-	--٪
١٠	محافظة الفيوم	١	-	--٪
١١	محافظة بنى سويف	٣	١	٣٣,٣٪
١٢	محافظة أسيوط	٢	-	--٪
١٣	محافظة سوهاج	٧	٥	٧١,٤٪
١٤	محافظة الغربية	١	-	--٪
	المجموع	٥٠	١٣	٢٦٪

توزيع الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة طبقاً لقرار رئيس الوزراء رقم ٨٥٩ لسنة ١٩٨٥(٥٧)

م	المديرية	عدد الجمعيات	الجمعيات الإسلامية	النسبة المئوية
١	مديرية الشئون الاجتماعية بالقاهرة:			
	(أ) إدارة الزيتون الاجتماعية بالقاهرة	١	١	٪١٠٠
	(ب) إدارة الويلى الاجتماعية بالقاهرة	١	-	٪--
	(جـ) إدارة شمال القاهرة الاجتماعية	٣	١	٪٣٣.٣
	(د) ادارة حلوان الاجتماعية	١	١	٪١٠٠
٢	مديرية الشئون الاجتماعية بالقليوبية	١	١	٪١٠٠
٣	مديرية الشئون الاجتماعية بالدقهلية	١	-	٪--
٤	مديرية الشئون الاجتماعية بالمنوفية	٤	٤	٪١٠٠
٥	مديرية الشئون الاجتماعية بالبحيرة	١	-	٪--
٦	مديرية الشئون الاجتماعية بسوهاج	٣	٣	٪١٠٠
٧	مديرية الشئون الاجتماعية بقنا	١	١	٪١٠٠
	المجموع	١٧	١٢	٪٧٠.٥٨

وتكتسب الجمعيات ذات الصفة العامة أهمية خاصة ليس فقط لتمتعها بحكم القانون ببعض اختصاصات السلطة العامة وبحقها في إنشاء فروع لها في كافة أنحاء الجمهورية، وإنما أيضاً لما تكلفها به الدولة من تنفيذ بعض المشروعات التي تدخل في إطار تحقيق منفعة عامة. وقد ينظر إلى الأمر الأخير في أحد جوانبه على أنه يقوى من وضع الدولة إزاء هذا النوع من الجمعيات ويعمل على فرض هيمنتها عليها - وهو أمر صحيح إلى حد كبير - ولكن يمكن الأخذ في الاعتبار أن هذه الرابطة تؤدي في المقابل إلى اعتماد الدولة على هذه الجمعيات في ظل زيادة عجز الدولة عن القيام ببعض

المشروعات، ومن هذا المنطلق نصت المادة ٦٦ من قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ فيما يتعلق بالجمعيات ذات الصفة العامة أنه "يجوز لوزير الشؤون الاجتماعية أن يعهد إلى إحدى الجمعيات ذات الصفة العامة بإدارة المؤسسات التابعة للوزارة أو تنفيذ بعض مشروعاتها أو برامجها".(٥٨)

ويمكن ملاحظة ازدياد عدد الجمعيات الإسلامية التى منحت الصفة العامة من خلال قرارى رئيس الجمهورية الصادر فى ١٩٦٨، ١٩٦٩، ثم قرار رئيس مجلس الوزراء لعام ١٩٨٥. فقد بلغت ٢٠, ٣٠٪ من عدد الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة فى ١٩٦٨، ثم انخفضت هذه النسبة قليلاً فى ١٩٦٩ حيث بلغت ٢٦٪، لتعود مرة أخرى إلى الارتفاع فى عام ١٩٨٥ لتصل إلى ٥٨, ٧٠٪.

(٣) الدور السياسي للجمعيات الاهلية

لعبت الجمعيات الأهلية ذات الطابع الدينى دوراً هاماً فى واقع الحركة الإسلامية فى مصر، فكثير من عناصر هذه الحركة على اختلاف التيارات التى تنتمى إليها كان لها وجود فى بعض هذه الجمعيات، والتى ربما تأتى فى مقدمتها "الجمعية الشرعية"، وجمعية الشبان المسلمين، وجمعية "أنصار السنة".(٥٩)

كما يرتبط بالجمعيات الأهلية الإسلامية الدور الذى تلعبه المساجد الأهلية التابعة لها، ويلعب المسجد فى ظل الثقافة السائدة دوراً بارزاً فى عملية التنشئة الدينية والتعبئة، وبالتالى فقد كان للجمعيات الأهلية دور فى نشاط الحركة الإسلامية من خلال امتلاكها لعدد هائل من المساجد يفوق ما تملكه وزارة الأوقاف، ويزيد من هذا الدور إقبال العديد من عناصر الحركة الإسلامية على ارتياد المساجد الأهلية التابعة لهذه الجمعيات والتمركز فيها.

بالإضافة إلى أن معظم الدعاة البارزين فى ساحة الحركة الإسلامية يمارسون نشاطهم – الخطابة والدروس الدينية – من خلال مساجد الجمعيات الأهلية، وقد

انجذبت وراءهم عناصر التيارات الإسلامية لتعطى هذه الجمعيات ثقلاً سياسياً، وقد أتاحت عملية الافتقار إلى الدعاة التى تعانى منها الجمعيات الأهلية ووزارة الأوقاف أيضاً الفرصة لعناصر التيارات الإسلامية للتغلغل فى هذه الجمعيات، والاشتراك فى إدارتها فضلاً عن تولى أمر الدعوة والتوجيه بمساجدها.

وهناك عدد كبير من المساجد الأهلية التى تتولى إدارتها والخطابة فيها عناصر من تيار "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" و"السلفيين"،كما أن بعض التيارات الإسلامية كالإخوان قد أصبح لها مساجدها الخاصة وجمعياتها الخاصة أيضاً.

وكانت بعض الجمعيات الإسلامية قد تم التحفظ عليها بقرارات سبتمبر ١٩٨١ التى أصدرها الرئيس السادات نظراً لقيامها بأنشطة سياسية تتناقض مع الدور الذى قامت لأجله، وفى مقدمة تلك الجمعيات "الهداية الإسلامية" التى يرأسها الشيخ حافظ سلامه أحد هؤلاء الدعاه البارزين، والتى أقصى عنها ثم عاد إليها بحكم قضائى.

ولاشك أن الانتشار الجغرافى الواسع للمساجد التابعة للجمعيات الأهلية سواء على مستوى المحافظات أو فى الأحياء الشعبية جعلها تقترب من القاعدة الجماهيرية، وتزيد من مساحة الدور الذى تلعبه فى مجال التعبئة السياسية، ولعل هذا الدور هو الذى أدى إلى الصدام المتكرر مع السلطة(٦٠)*.

(٤) نماذج للدور السياسى للجمعيات الإسلامية

إذا كانت مصر قد عرفت منذ عهود طويلة شكلاً واحداً من أشكال التنظيمات الدينية الشعبية والتى تمثلت بصورة رئيسية فى الطرق الصوفية، فقد بدأت تعرف منذ أواخر القرن التاسع عشر ومع بداية احتكاكها المباشر بأوروبا أشكالاً أخرى من أشكال التنظيمات الدينية، تمثلت فى الجمعيات الأهلية التى تقوم فى الأساس على جهود أفراد أو جماعات بغرض تحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية. ومنذ ذلك الوقت بدأت تتنامى الجمعيات الأهلية الدينية التى استمدت أشكالها وهياكلها التنظيمية من الأشكال

الحديثة للجمعيات فى أوروبا.

وفى هذا الإطار نشأت الجمعيات الأهلية فى مصر، و وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى مثل جمعية "مكارم الأخلاق الإسلامية"، و"جمعية العروة الوثقى الإسلامية" و"جمعية المواساة الإسلامية" بفروعها فى الإسكندرية وطنطا والسويس.

ثم نما عدد هذه الجمعيات نمواً كبيراً فى العشرينيات حتى بلغ عشرين جمعية دينية كانت تتخذ مقرها الرئيسى فى القاهرة، ولها فروع فى الأقاليم وخاصة فى عواصم المحافظات، ومن هذه الجمعيات جمعية "التقوى"، وجمعية "الهداية الإسلامية"، وجمعية "إحياء السنة المحمدية"، وجمعية "المسلم العامل"، وجمعية "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وجمعية "أنصار السنة"، وجمعية "الإخاء الإسلامى"، وجمعية "المحافظة على القرآن الكريم"، وجمعية "الرابطة الإسلامية"، وجمعية "المساعى الخيرية". ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظمها، وهدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيرى، ولكن كان أبرز نشاط هذه الجمعيات هو ما تعلق "بالوعظ والإرشاد" من خلال إلقاء المحاضرات والوعظ الدينى فى اجتماعات دورية وإصدار المجلات التى تنشر تعاليم ومبادئ هذه الجمعيات.

وكان الدافع الرئيسى لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشئوها من خطر يتهدد "الإسلام" فى مواجهة عوامل المدنية والحضارة الأوروبية الوافدة، فجاء نشاطها مرتكزاً فى الأساس على بيان محاسن الإسلام ومساوئ الحضارة الأوربية، فضلاً عن النمو المطّرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الدينى التقليدى، والانتشار الهائل لوسائل الإعلام وأجهزة التثقيف الحديث، مما جعل الثقافة الدينية تتراجع عن مركز الصدارة فى نظر منشئى هذه الجمعيات(٦١).

ولذلك فقد حملت الجمعيات الدينية طابعاً سياسياً ضمنياً على الرغم من وجهتها الدينية والخيرية.. وهذه الخاصية أتاحت لها لعب دور هام على ساحة الحركة السياسية الإسلامية، ويمكن الوقوف عند هذا الدور من خلال استعراض نشاط بعض الجمعيات

الإسلامية التى تقدم نموذجاً لهذا الدور.

(أ) الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية

تعتبر "الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية" واحدة من أقدم الجمعيات الأهلية الدينية فى مصر، أسسها الشيخ الأزهرى الإمام «محمد خطاب السبكى» عام ١٩١٢، وكان الغرض الأساسى منها الوعظ والإرشاد، وقد اهتمت الجمعية منذ وقت مبكر ببناء المساجد لممارسة دورها فى مجال الدعوة الدينية فضلاً عن اتجاهها بحكم طابعها الخيرى إلى مجالات العمل الاجتماعى، والتى أخذت تتطور لتغطى أنشطة مختلفة وتتبنى العديد من مشروعات الرعاية الاجتماعية، وقد وضعت الجمعية لائحة داخلية تنظم شؤونها وإدارتها.

ومع صدور قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ المنظم للجمعيات الأهلية، تم شهر الجمعية الشرعية الرئيسية فى الإدارة العامة للجمعيات والاتحادات فضلاً عن الجمعيات الفرعية لها والعاملة فى المحافظات والتى أصبح لها الحق فى إنشاء فروع فى القسم الإدارى الخاص بها(٦٢)، وربما وجدت وزارة الشؤون الاجتماعية فى إشهار هذه الفروع للجمعية الرئيسية والفروع التابعة للأخيرة ضماناً لمد اشرافها المباشر عليها. وإن كان هذا النمو المتزايد لأفرع الجمعية الشرعية قد أعطى لها فرصة كبيرة فى توسيع مجالات عملها ووجودها على أكبر مساحة جغرافية على مستوى الجمهورية، وقد بلغ عدد أفرع الجمعية فى بداية التسعينيات ٣٥٠ فرعاً مشهراً فى مختلف المحافظات، وهو ما يعطى مؤشراً على الثقل الذى تتمتع به، كما بلغ حجم عضويتها - وفق التعداد الذى ذكره أحد أعضاء مجلس إدارتها - ثمانية مليون عضو منهم حوالى ثلاثة آلاف عضو مؤسس، و٣ مليون عضو عامل، والباقى أعضاء بالمساهمة أو المشاركة سواء بالتبرع المادى أو العينى والأرجح أن هذا الرقم مبالغ فيه لأنه يخلط بين العضوية وإظهار الدعم والتأييد لأنشطة الجمعية(٦٣).

أما فيما يتعلق بالتمويل، فيلاحظ أن الجمعية تعتمد على ثلاثة مصادر أساسية:

أولها، الاشتراكات الشهرية لأعضائها العاملين. وثانيها، التبرعات العامة والهبات التى ترد إليها من المتبرعين من الأعضاء. وأخيراً، الدعم الحكومى الذى تتلقاه الجمعية سنوياً من وزارة الشؤون الاجتماعية، وتشمل المعونات المادية إلى جانب المساعدات العينية والتسهيلات الخاصة بدعم الأنشطة المختلفة للجمعية، ولكن الملاحظ انخفاض قيمة المساعدات من الجهة الأخيرة قياساً بمصادر التمويل الأخرى الخاصة بالجمعية وهو ما يحقق لها فى النهاية نوعاً من الاستقلال المالى الذى يتيح لها هامشاً أكبر من الحركة وتعدد النشاط واتساعه(٦٤).

ويصعب بالطبع حصر مصادر التمويل التى تعتمد عليها الجمعية أو تحديد حجمها الإجمالى نظراً لتعدد هذه المصادر وعدم اقتصارها على المصادر المباشرة التى قد تأتى فى صورة تبرعات مالية، وإنما تمتد لتشمل مصادر غير مباشرة تدخل فى إطار الدعم العينى مثل بناء المساجد التابعة للجمعية، أو إهداء المصاحف، والمساعدات الأخرى التى تخدم المشاريع والأنشطة التى تقوم بها. ويضاف إلى ذلك صعوبة تحديد الجهة التى تشترك فى التمويل لسببين: أولهما: أن القانون قد يحظر على الجمعية قبول تبرعات مالية من أية جهة أجنبية إلا بإذن من الجهات الرسمية. ولكن الأمر لا يسرى على المساعدات العينية. وثانيهما: إن هذه المساعدات ليس شرطاً أن تقدم باسم دولة أجنبية بل يمكن أن تقدم بشكل غير مباشر، ومن خلال وسطاء، يخفى مصدرها الأصلى.

مظاهر نشاط الجمعية

تتنوع أنشطة الجمعية بين مجالات الدعوة الدينية ومجالات الرعاية الاجتماعية(٦٥). وقد تجسدت المجالات الأولى فى النشاط المكثف الذى قامت به الجمعية الشرعية فى بناء المساجد والقيام على خدمتها وإعدادها للمصلين، فضلاً عن جعلها مكاناً لتعليم الفقه وشؤون الدين. وألحق بها عدد من مدارس تحفيظ القرآن وتربية النشء حتى بلغ عدد المساجد التابعة للجمعية والتى تتولى الإشراف عليها

مباشرة ٦ آلاف مسجد فى المحافظات المختلفة. وإذا كان عدد الفروع المشهرة يبلغ حوالى ٣٥٠ فرعاً، فإن كل فرع يتبعه ما لا يقل عن ٦٠ مسجداً.

وتحرص الجمعية على توفير الدعاة والائمة لخدمة المساجد التابعة لها وتغطية احتياجاتها، وقد أنشأت معهد "الإمامة للدراسات الإسلامية" فى ١٩٦٧، عندما كانت الجمعية تحت رئاسة الفريق عبد الرحمن محمد أمين. ويهتم معهد الدعاة بإعداد الدارسين من خريجى الجامعات أو طلابها أو أصحاب الشهادات المتوسطة لتولى شؤون الدعوة وتعليمهم علوم الفقه والحديث والتفسير، وتوجد عدة مراكز تابعة للجمعية لتوزيع الدعاة على مساجدها، ويلاحظ أنه فى العاصمة يتم التركيز على مناطق التركز السكانى والأحياء الشعبية(٦٦).

وتمتد أنشطة الجمعية الشرعية إلى المجال الخدمى والاجتماعى، ويتمثل ذلك فى إنشائها للعديد من المستوصفات العلاجية، والمدارس، ودور الحضانة إلى جانب مراكز التدريب المهنى والحرفى (مشاغل للفتيات وورش نجارة) وتتبنى الجمعية أكثر من مشروع يقع فى مجال الرعاية الاجتماعية مثل مشروع "الفتاة المسلمة"، و"الطفل المعوق"، ومشروع "رعاية الأسرة المسلمة"، ويعتبر مشروع "الطفل اليتيم" من أهم المشاريع التى تقوم بها الجمعية حيث يغطى ١٧ محافظة، وتبلغ عدد فروعه ومكاتبه ٣٥٨ فرعاً، وتمتد رعايته لتكفل ٧٨,٦٩٨ طفلاً وطفلة على مستوى هذه المحافظات، كما يبلغ عدد الأطباء المشرفين على المشروع حوالى ٣٧٣٧ طبيباً موزعين على المحافظات التى يمتد إليها المشروع، ويعتبر المشروع نموذجاً هاماً لمشاريع الرعاية الاجتماعية التى تتبناها الجمعية(٦٧).

هذه الأنشطة التى تقوم بها الجمعية سواء على صعيد الدعوة الدينية أو فى مجالات الرعاية الاجتماعية تثير ملاحظتين هامتين:

الأولى، هى الدور الذى تلعبه الجمعية الشرعية فى عملية التنشئة الدينية من خلال إشرافها المباشر على المساجد التابعة لها فضلاً عن الدعاة الذين يقومون عليها،

إلى جانب بعض الأنشطة الدينية والثقافية والتربوية التى تقوم بها، والتى تعكس فى النهاية الخط الفكرى لها، وتعمل على غرس مجموعة من القيم والمفاهيم التى تتفق عليها. ويساعدها فى ذلك اتساع المساحة الجغرافية التى تعمل عليها فضلاً عن تمتعها بقدر من الاستقلال المادى لمتابعة هذه الأنشطة وهو ما يجعلها تملك أداة هامة لتشكيل وعى نسبة عالية من المواطنين خاصة إذا ما أخذ فى الاعتبار مناطق تركز نشاط الجمعية والتى تقع فى الغالب فى الأحياء التى تتسم بالكثافة السكانية أو الأحياء الشعبية الفقيرة، ويزداد هذا الأمر دلالة فى ضوء الحقائق التى تشير إلى ارتفاع نسبة الأمية فى المجتمع المصرى.

والأخرى، تتعلق بالنشاط الخدمى والاجتماعى الذى تقوم به الجمعية الشرعية والذى يعمل بلا شك على ربط شرائح اجتماعية مختلفة بالجمعية وبتوجهاتها الفكرية، ويوجد شبكة من علاقات الولاء بين المستفيدين من هذه الخدمات وقيادات الجمعية، وكل ذلك يساهم فى النهاية فى ازدياد المناخ الدينى العام الذى تحرص عليه الجمعية.

الدور السياسى للجمعية الشرعية

إذا كان ثمة دور تلعبه الجمعية الشرعية على المستوى الثقافى والاجتماعى – كما سبقت الإشارة – فتظل هناك إمكانية الحديث عن دور سياسى تلعبه الجمعية سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، وربما يرجع أحد الأسباب الرئيسية لذلك إلى الأساس الفكرى الذى تقوم عليه هذه النوعية من الجمعيات الأهلية ذات الطابع "الدينى" والذى يجعلها – بقصد أو بدون قصد – تدخل مجال العمل السياسى، كما يخلق مساحة واسعة للتداخل بين الدور الاجتماعى الذى تؤديه الجمعية وبين البعد السياسى له، وليس هذا عنصر التداخل الوحيد، فالأيديولوچية التى تقوم عليها الجمعية تخلق مساحة أخرى للتداخل بينها وبين أية حركة سياسية ذات طابع دينى لصعوبة وضع حدود فاصلة بين هذه الأيديولوچية وبين تلك التى تقوم عليها الحركات الأخيرة.

وفى حالة الجمعية الشرعية حدث مثل هذا التزاوج من ناحيتين: الأولى، هى لغة الخطاب الذى استخدمته الجمعية. والأخرى، تتعلق بالنشاط الاجتماعى والتربوى لها. فعلى مستوى الخطاب حرصت الجمعية من خلال بيان مشهور صدر فى الستينيات للشيخ أمين محمد خطاب خليفة الشيخ السبكى بعنوان "الإصلاح الدينى" أن تؤكد على (ضرورة أن تكون قوانين الدولة كلها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، وتنظيم المرحلة الأولى من التعليم بحيث تشمل مناهج لحفظ القرآن الكريم، وإلزام كل من يباشر عملاً فى الدولة بتأدية ما فرضه الله عليه خاصة - الصلاة والصيام، ووضع نظام لجباية الزكاة ممن وجبت عليه وصرفها للمستحقين، القضاء على الدعارة السرية، ومصادرة الخمور والمكيفات والمخدرات وغيرها)(٦٨).

ولا شك أن التأكيد على هذه المبادئ إنما يدخل مباشرة فى تنظيم شؤون الدولة القانونية والسياسية والاجتماعية، كما يتعرض أيضاً لمختلف مظاهر السلوك الاجتماعى والفردى. أى أن لغة الخطاب الذى استخدمته الجمعية الشرعية كان له طابع يتعلق بالدولة والمجتمع والفرد.

ويتأكد هذا المعنى من خلال ما أورده عبد اللطيف مشتهرى، أحد الأعضاء البارزين فى الجمعية فى كتابه هذه دعوتنا بأن: (الإسلام دين ودولة، قضاء وسياسة، مصحف وسلاح، معاش ومعاد)(٦٩). وربما تشابهت هذه العبارة مع المقولة الشهيرة للشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومرشدها العام الأول عندما لخص أهداف الجماعة بقوله: (الإسلام عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف لا ينفك أي من هذين عن الآخرين..)(٧٠).

وقد جاء هذا الكتاب رداً على ما أثير حول الخط الفكرى للجمعية الشرعية خاصة من قبل الدولة وحاول أن يؤكد على أصول دعوة الجمعية وخاصة فيما يتعلق بمسألة "الفرق الناجية ومبدأ الحاكمية، ومبدأ الالتزام بالسنة المطهرة"(٧١)، وربما أتى ذلك على غرار الكتاب الشهير الذى أصدره حسن الهضيبى المرشد العام الثانى لجماعة الإخوان المسلمين بعنوان "دعاة لا قضاة" والذى حاول فيه أن يوضح موقف

الجماعة من مفهوم "الحاكمية" وما يترتب عليه من الحكم على جاهلية المجتمع وتكفير الأفراد، وكان ذلك أيضاً رداً على الجدل الذى أثارته الكتابات المتشددة لسيد قطب فى تفسيره لنفس المفهوم. وقد أدى هذا التشابه فى المواقف إلى تقريب لغة الخطاب الخاص بالجمعية الشرعية من مثيلتها عند جماعة الإخوان المسلمين على وجه التحديد.

أما على المستوى الآخر والمتعلق بالنشاط الاجتماعى والتربوى للجمعية الشرعية، فقد تشابهت كثير من الأنشطة والمشروعات التى تتبناها مع الأنشطة الاجتماعية للإخوان المسلمين، بل لم يقتصر الأمر على هذا التشابه وإنما حدث تداخل فعلى مع الإخوان من خلال المشروعات الاجتماعية، ويعتبر مشروع رعاية "الطفل اليتيم" نموذجاً لذلك(٧٢)، بالإضافة إلى ذلك فقد استطاع الإخوان التغلغل داخل الجمعية الشرعية من خلال علاقاتهم المباشرة مع بعض قياداتها. ولعل هذه المؤشرات تؤكد صعوبة وضع حدود فاصلة بين الدور الاجتماعى والدور السياسى الذى تلعبه الجمعيات الأهلية ذات الطابع الدينى. كما أن النص فى لوائحها الداخلية على عدم العمل فى السياسة لا يقف من الناحية العملية أمام عناصر التداخل الفكرى والحركى لبعض أعضائها مع أعضاء جماعات أخرى دينية لها طابع سياسى.

ولم يقتصر الأمر فى حال الجمعية الشرعية على التداخل الفكرى والعملى مع أعضاء جماعة الإخوان المسلمين بل امتدت عناصر هذا التشابك والتداخل مع عناصر أخرى من الجماعات الإسلامية، ولعل أبرز مثال على ذلك تمثل فى السيطرة شبه الكاملة "للجماعة الإسلامية" أبرز هذه الجماعات فى الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات على فرع الجمعية الشرعية فى أسيوط موطن تركزها الأساسى.

وقد أدت هذه العوامل إلى صدام مع السلطة، فعلى إثر التغلغل الواضح للإخوان المسلمين وازدياد نفوذهم داخل مجلس إدارة الجمعية الشرعية لجأت السلطة إلى حل المجلس فى ٧ يونيو ١٩٩٠ وتعيين مجلس إدارة جديد من أعضاء جدد من داخل الجمعية(٧٣).

ولم تكن هذه هى السابقة الأولى من نوعها وإنما ثارت أزمات مشابهة بين الجمعية الشرعية والدولة لأسباب مماثلة تتعلق بدورها السياسى، وقد سبق أن تعرضت للحل فى عام ١٩٦٨ وتم تعيين الفريق عبد الرحمن أمين رئيساً للجمعية. وشهدت بداية الثمانينيات أزمة أخرى تتعلق بفرع الجمعية الشرعية فى أسيوط، حيث شهد هذا الفرع وجوداً متزايداً لفصائل من "الجماعة الإسلامية" حيث استفادت هذه الجماعة من الأنشطة التى تقوم بها الجمعية للسيطرة على فرعها بأسيوط. وبدأ ذلك من خلال بيوت الطلبة التى كانت الجمعية تقوم بتأجيرها للطلاب، فضلاً عن استخدامها للمسجد التابع للجمعية فى أسيوط لعقد لقاءاتها وندواتها[٧٤]، حتى انتهى الأمر بالسيطرة شبه الكاملة "للجماعة الإسلامية" على فرع الجمعية الشرعية بأسيوط، وهو ما أدى إلى وقوع الصدام بين أعضاء الجماعة وقوات الأمن حول مسجد الجمعية هناك فى ديسمبر ١٩٨٩، ووضعه تحت إشراف وزارة الأوقاف، وحل مجلس إدارة الفرع، وتعيين مجلس جديد فى ١٩٩٠.

(ب) جمعية الشبان المسلمين

تكونت جمعية الشبان المسلمين عام ١٩٢٧ برئاسة عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطنى وقتئذ، والشيخ عبد العزيز جاويش نائباً للرئيس، وأحمد تيمور باشا أميناً للصندوق، ومحب الدين الخطيب سكرتيراً عاماً والذى أشرف على مجلة الزهراء الشهرية، ومجلة "الفتح" الأسبوعية. ويلاحظ من تشكيل مجلس إدارتها أنها جمعت بين كل من الشخصيات الدينية والسياسية.

وتعد جمعية الشبان المسلمين واحدة من أهم الجمعيات الأهلية الدينية، وترجع هذه الأهمية ليس فقط إلى قدم الجمعية وإنما إلى الدور الذى لعبته والمواقف التى اتخذتها على الساحة السياسية والتى جعلتها تمثل مرحلة انتقال بين النمط التقليدى من الجمعيات الدينية التى اقتصر نشاطها على الميادين الخيرية والتربوية والثقافية، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسى.

وعلى الرغم من أن الجمعية حرصت منذ بدايات تكوينها على أن تنص لائحتها الداخلية على حظر العمل أو التدخل فى المجال السياسى والتأكيد على هدفها الرئيسى وهو نشر مبادئ الإسلام، إلا أنه سرعان ما لبثت الجمعية بمنطق دعوتها وفكرها واستجابة للمتغيرات السياسية التى شهدتها تلك الحقبة أن تحولت إلى مجال العمل السياسى وتداخلت دعوتها الدينية مع العوامل السياسية. ويمكن التدليل على الدور السياسى لجمعية الشبان المسلمين من خلال مستويين: الأول، خاص بموقفها من بعض القضايا السياسية المثارة فى ذلك الوقت، والآخر، يتصل بعلاقتها بجماعة الإخوان المسلمين.

وبالنسبة للمستوى الأول، حاولت الجمعية منذ بدايات عملها أن تمد نشاطها إلى المجال العربى، فأسست أفرع لها فى فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة وغيرها. وقد استلزم ذلك اتخاذ مواقف إزاء العديد من القضايا العربية. ومن ذلك أحداث حائط المبكى فى فلسطين عام ١٩٢٩، والسياسة الفرنسية تجاه البربر فى مراكش والجزائر والسياسة الاستعمارية الإيطالية فى ليبيا، فضلاً عن موقفها إزاء النشاط التبشيرى فى مصر فى تلك الفترة، كما كان الموقف من "اليهود" واعتداءاتهم على الأماكن المقدسة فى فلسطين، فضلاً عن الهجوم على تركيا بعد إلغائها الخلافة الإسلامية من أهم القضايا المثارة فى كتابات محب الدين الخطيب.

واستلزمت مواقف جمعية الشبان المسلمين من القضايا العربية المختلفة اتخاذ مواقف من سياسات الدول العربية وحكوماتها وهى مواقف سياسية بالضرورة، وزاد من ذلك الأمر ما طالبت به الجمعية فى المؤتمر الذى عقدته فى أوائل الثلاثينيات من ضرورة العمل على استعادة الخلافة الإسلامية وطرح مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا شك أن هذين المطلبين يتجاوزان مفهوم العمل الخيرى أو التربوى الذى قامت من أجله جمعية الشبان المسلمين ويدخل فى صميم العمل السياسى.

أما المستوى الآخر، فيرتبط بعلاقة الجمعية بجماعة "الإخوان المسلمين" وفى ذلك يروى حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان ومرشدها العام الأول فى مذكراته "الدعوة

والداعية" بأنه - عندما كان طالباً بدار العلوم - ساهم مع بعض من زملائه فى إنشاء جمعية الشبان المسلمين، وأن الشباب بالتحديد لعبوا الدور الأول فى تأسيس الجمعية. وكان هدفها الأول هو التحرك المنظم للدفاع عن الإسلام ومقاومة التيارات الغربية. وتم إصدار صحيفة "الفتح" التى رأس تحريرها الشيخ عبد الباقى سرور وأدارها محب الدين الخطيب. وهكذا كانت هذه الخطوات وراء تكوين جمعية الشبان المسلمين. كما يرويها حسن البنا الذى أشار إلى أنه بقى حتى بعد تخرجه من دار العلوم واشتغاله مدرساً بالإسماعيلية على صلة بمجموعة الشباب الذين تعاهد معهم على العمل من أجل الدعوة الإسلامية حتى تكونت جمعية "الشبان المسلمين" برئاسة عبد الحميد سعيد وأرسل له بطلب الانضمام إلى الجمعية.

ويعلق طارق البشرى على ذلك بقوله (أنه يظهر من ذلك أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لإنشاء جمعية الشبان، وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها)(٧٥).

وقد ساهمت هذه العناصر المتشابكة فى توجيه الجمعية وتحويلها إلى مجال العمل السياسى، وإن كان وجود قيادات تنتمى إلى الجيل القديم قد حال دون النزول مباشرة إلى مجال العمل السياسى، كما أن وجود عدد من هذه القيادات من ذوى الثقافة الحديثة ربما حال دون إغراق الجمعية فى الاتجاه السلفى الذى عرفت به جماعة الإخوان المسلمين فيما بعد. وهو ما أوجد المبرر لدى الشيخ حسن البنا وأصحابه لإنشاء جماعتهم المستقلة باسم الإخوان المسلمين، وإن ظل البنا على صلة بالجمعية حتى أن مجلة "الفتح" التى أشرف عليها محب الدين الخطيب سكرتير عام الجمعية كانت هي المنبر الطبيعي الذي توجه إليه حسن البنا في كتاباته حتي بعد تأسيس جماعته الجديدة في الاسماعيلية في ١٩٢٨ ، إذ لم يكن لها في القاهرة صحيفة تنطق باسمها أو دار تعقد فيها اللقاءات ، فكان مقر جمعية "الشبان المسلمين" بدوره هو مكان عقد الاجتماعات وإلقاء المحاضرات بالنسبة للبنا .

ومن هنا يخلص البشري إلي القول : (بأن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها كانت مقدمة وتمهيدا لجماعة الإخوان المسلمين) (٧٦) .

وهذه اللمحة التاريخية عن نشأة جمعية "الشبان المسلمين" تدل علي عدم إمكانية الفصل بين ما هو اجتماعي أو خيري ، وبين ماهو سياسي في الجمعيات ذات الطابع الديني ، كما يصعب التفرقة في عضويتها بين الملتزمين بالشروط التي تحددها اللائحة الداخلية للجمعية والتي تشترط عدم النشاط السياسي ، وبين من يمارسون أنشطة سياسية من الناحية الفعلية. وعلي الأقل يكون لهم توجه سياسي، خاصة وأن الجمعية تقبل بأنواع ثلاثة من العضوية هي: «عامل، ومنتسب، وفخرى» فالأول هو ما اشترك فى تأسيس الجمعية منذ إنشائها وتقدم بطلب التحاق، وقبل مجلس الإدارة عضويته وله حق حضور الجمعية العمومية وحق الترشيح لمجلس الإدارة، أما المنتسب فهو من لا تتوافر فيه جميع شروط العضوية الكاملة ولكنه يتمتع بممارسة أنشطة الجمعية دون أن يكون له حق حضور الجمعية العمومية ولا حق الترشيح لمجلس الإدارة. وأخيراً هناك العضو الفخرى وهو من يقدم خدمات كبرى للجمعية سواء كانت مادية أو أدبية وليس له حق حضور الجمعية العمومية والترشيح.

يصل حجم العضوية – وفقاً لاحصاء ١٩٨٦ – في جمعية الشبان المسلمين إلي ما يزيد عن ١٥٠٦٣٦ عضواً(٧٧). أما عدد أفرع الجمعية فيصل إلي ١١٢ فرعاً موزعاً علي مختلف محافظات الجمهورية وهذه الأفرع تقوم بكافة الأنشطة (الثقافي، والدينية، والاجتماعية، والرياضية).

أما التوزيع الجغرافي لهذه الأفرع فهو علي النحو التالى:

جدول توزيع أفرع جمعية الشبان المسلمين علي مستوي الجمهورية[(٧٨)]

المحافظة	عدد الأفرع	المحافظة	عدد الأفرع
محافظة القاهرة	٣	محافظة الجيزة	١
محافظة القليوبية	٥	محافظة بني سويف	٤
محافظة الغربية	٦	محافظة المنيا	١٠
محافظة الدقهلية	٥	محافظة الفيوم	١
محافظة كفر الشيخ	٥	محافظة أسيوط	٥
محافظة المنوفية	٤	محافظة سوهاج	١٣
محافظة الاسكندرية	١	محافظة قنا	٨
محافظة البحيرة	١	محافظة أسوان	٢
محافظة الشرقية	٩	محافظة البحر الأحمر	٤
محافظة دمياط	٢	محافظة مرسى مطروح	٣
محافظة السويس	١	محافظة الوادي الجديد	٢
محافظة بور سعيد	١	محافظة شمال سيناء	١
محافظة الاسماعيلية	١	محافظة جنوب سيناء	١

ويلاحظ من التوزيع السابق ما يلي:

(١) إن محافظات الوجه القبلي تشهد أكبر عدد من أفرع هذه الجمعيات وخاصة سوهاج التي يوجد بها (١٣) فرعاً تليها المنيا (١٠)، وقنا (٨)، وأسيوط (٥) وبني سويف (٤)، لتشكل بذلك ما يزيد عن ثلث عدد أفرع الجمعية علي مستوي الجمهورية.

(٢) تجيء محافظة الشرقية علي قمة محافظات الوجه البحري فيوجد بها (٩) أفرع، تليها الغربية (٦). الدقهلية (٥)، وتتساوي القليوبية وكفر الشيخ والمنوفية (٤)، والبحر الأحمر (٤) ومرسي مطروح والقاهرة (٣)، والوادي الجديد ودمياط (٢).

(٣) بينما جاءت أقل نسبة وجود للجمعية في محافظات: الأسكندرية، والبحيرة، والسويس، وبور سعيد، والإسماعيلية، والجيزة، والفيوم، وشمال سيناء، وجنوب سيناء.

وربما يثير هذا التوزيع الجغرافي لأفرع جمعية الشبان المسلمين ملاحظة هامة فيما يتعلق بتوزيعها في المحافظات التي تقع في صعيد مصر حيث تبلغ أعلي نسبة لها، إذ أن هذه المحافظات هي نفسها التي تشهد وجوداً مكثفاً لنشاط الجماعات الإسلامية بشكل عام. وربما استفادت هذه الجماعات من الأنشطة التي تقوم بها الجمعية سواء علي المستوي التربوي والثقافي(*) أو الخدمي والاجتماعي والرياضي، ووجدت فيها تربة خصبة للعمل السياسي. خاصة وأن الجمعية تعمل علي ازدياد عوامل التنشئة الدينية بالذات عند الشباب، وهم نفس الفئة التي تسعي هذه الجماعات لاستقطابها سياسياً بعد ذلك

ويمكن الاستنتاج من ذلك أنه إذا كان ثمة دور سياسي تلعبه جمعية الشباب المسلمين فهو دور غير مباشر، إذ أن الجمعية تسعي لتجنب الصدام مع الدولة وذلك بتجنب الصيغة السياسية المباشرة لأنشطتها، فضلاً عن تجنب استخدامها كواجهة لنشاط بعض عناصر الجماعات الإسلامية كما حدث بالنسبة لجمعيات دينية أخري. وربما استفادت جمعة الشبان المسلمين من تجربة الستينيات حيث تعرض مجلس إدارتها للحل عام ١٩٦٨ وتم تعيين رئيس له من قبل الدولة، وقد يكون هذا السبب وراء ميل الجمعية الي اتباع صيغة توازن دقيقة من خلال علاقتها بوازة الشؤون الاجتماعية التي تتولي شؤون الإشراف والرقابة عليها، ولكن يبقي مما يقوي من وضع الجمعية إزاء الدولة هو قدرتها علي تحقيق قدر هام من الاستقلال المالي الذي يمكنها من التوسع في الأنشطة الخاصة بالشباب(*).

(جـ) جمعية أنصار السنة المحمدية:

تأسست في القاهرة عام ١٩٢٦ على يد الشيخ محمد حامد الفقى عام (١٨٩١ – ١٩٥٩) وهو من خريجى الأزهر، ويرأسها الآن (١٩٩٤) الشيخ محمد على عبد الرحيم.

ولخص الشيخ محمد الفقى أهداف جماعته فى كتابه «جماعه أنصار السنة المحمدية» والتى تبلورت حول عدد من النقاط منها، العودة إلى القرآن والسنة، ربط الدنيا بالدين، إقامة المجتمع المسلم، والحكم بما أنزل الله، وهى الأهداف التى صيغت منها اللائحة الداخلية للجمعية، مع إضافة بعض الأهداف الأخرى والمتعلقة بالتنشئة الدينية والثقافية والإجتماعية (٧٩).

ويتضح من أهداف الجمعية غلبة الطابع السلفى عليها فضلاً عن توجهها للربط بين الدعوة الدينية وقضايا السياسة والحكم والمجتمع، وبدأ ذلك واضحاً فيما يتعلق بالمبدأ القائل بالدعوة إلي إقامة المجتمع المسلم والحكم بما أنزل الله» والذى يعتبر من أهم المبادىء ذات الدلالة السياسية بالنسبة لهذه الجمعية على وجة التحديد بحيث يتجاوز دورها الاهتمام بالقضايا الدينية والفقهية والتربوية ويؤكد ذلك ما قام به أحد قيادات الجمعية بتلخيص أهدافها فى عشر نقاط جاء في إحداها بخلاف القضايا العقيدية ما نصه: «إن الإسلام دين ودولة وعبادة وحكم» (٨٠) وهو ما يحمل مضموناً صريحاً لتسييس أهداف الجمعية. وتعتمد فى تحقيق هذه الأهداف على تعدد أنشطتها ومجال عملها، بحيث تمتد لتشمل أنشطة دينية واجتماعية وخدمية فضلاً عن اصدارها لمجلتين شهريتين هما "التوحيد" و "الهدى النبوى"، وإن كانت الأخيرة قد توقفت عن الصدور، وتتيح لها هذه الأنشطة القيام بدور هام في مجال التعبئة لأهدافها خاصة وأن لها أفرع ممتدة فى مختلف المحافظات، ويتبعها عدد كبير من المساجد والمدارس الخاصة بتحفيظ القرآن.

وقد كان الجانب السياسى لنشاط جمعية انصار السنة، إلى جانب علاقتها مع السعودية، سبباً فى اتخاذ قرار فى عهد الرئيس عبد الناصر بدمجها فى الجمعية الشرعية، إلا أنها أعيدت بقرار أخر فى عهد السادات بعد طلب من رئيس مجلس إدارتها لإعادة إشهارها كجمعية مستقلة عن الجمعية الشرعية.

(٥) المساجد الأهلية:

(أ) الدور السياسي للمساجد الأهلية والأئمة:

شهدت الثمانينيات تزايداً في الدور السياسي الذي تلعبه المساجد الأهلية على ساحة الحركة الإسلامية، ورغم أن انتشار هذه الظاهرة برز منذ السبعينيات في ظل ضعف رقابة وسيطرة الدولة عليها إلا أنها استمرت وبشكل ملحوظ خلال عقد الثمانينيات بحيث أصبحت تشكل أحد التحديات أمام النظام في مواجهة المعارضة السياسية الإسلامية، إذ تجاوز دور هذه المساجد حدود العبادة وتحولت إلى ما يشبه المؤسسة الاجتماعية تلحق بها المراكز الطبية العلاجية، وفصول التدريس، ولها مصادر تمويلها الخاصة التي تأتي من أموال الزكاة والتبرعات، كما أصبح لها خطاب ديني خاص له طابع متشدد وأئمة مستقلون لعبوا دوراً سياسياً. وكما برزت أسماء لهؤلاء الأئمة في عهد السادات مثل الشيخ أحمد المحلاوي، الذي اعتقل في سبتمبر ١٩٨١ بسبب الخُطب التي كان يلقيها في أحد الجوامع بالإسكندرية، والتي حملت مضموناً سياسياً متشدداً، فقد شهدت الثمانينيات نفس الدور لأئمة آخرين أمثال الشيخ حافظ سلامة(*) الذي اتخذ نفس الخط المتشدد من خلال دوره كإمام في بعض المساجد خاصة مسجد «النور»، وقد اتبع خطاً متشدداً في مجال الدعوة للتطبيق الفوري للشريعة الإسلامية وأراد قيادة ما أسماه «بالمسيرة الخضراء» إلى مقر رئاسة الجمهورية، بالتنسيق مع الشيخ عمر عبد الرحمن مفتي "الجماعة الإسلامية" للمطالبة بتحقيق هذا المطلب في يونيو ١٩٨٥. وهو ما دعا الحكومة لإصدار مرسوم في يوليو من نفس العام لوضع بعض المساجد الأهلية تحت وصاية وزير الأوقاف وإخضاع خُطبة الجمعة للرقابة، ورداً على هذا المرسوم الحكومي نادى حافظ سلامة بتنظيم مظاهرة تخرج من مسجد «النور» في ١٢ يوليو ١٩٨٥، وانتهى الأمر باعتقاله وإغلاق المسجد في ١٩ يوليو من نفس العام(٨١).

وفي نفس الاتجاه برز دور الشيخ "طه السماوي" الذي شكل جماعة صغيرة ظهرت في نهاية السبعينيات علي ساحة العمل السياسي الإسلامي ، ومارس نشاطه في الثمانينات من خلال الدعوة في المساجد ، كما اشترك مع الشيخ "حافظ سلامة" في

دعوته إلي المسيرة الداعية إلي تطبيق الشريعة الإسلامية والتي تم منعها من قبل الحكومة ، وفي العام التالي برز نشاط جماعة الشيخ السماوي في قضية الاعتداء علي نوادي الفيديو عام ١٩٨٦والتي اعتبرها الشيخ رمزاً من رموز "الكفر والفساد في البلاد" وارتكز خطابه الديني علي بعض القيم الأخلاقية التي تدخل في إطار تغيير أنماط السلوك الاجتماعي السائد بالقوة .

والشيخ السماوى كتاب يشرح فيه رؤيته للتغيير السياسى والاجتماعى ويدحض فيه فكرة وصياغة مشروع أو برنامج يتعلق بمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، لأنه مطلب – من وجهة نظره – هو من قبيل محاولة «الجاهلية» (إحراج دعاة الله بمطالبتهم ببرنامج مفصل للحكم، وليس على المسلمين أن يشغلوا بالهم بهذا لأن المشكلات القائمة فى المجتمع المصرى «الجاهلى» هى مشكلات وليدة هذا المجتمع لأنه لا يحكم بشريعة الله)(٨٢).

والواقع أن الدور السياسى لبعض الأئمة من خلال نشاطهم فى المساجد الأهلية أصبح من الظواهر المتكررة فى الثمانينيات خاصة مع استمرار تزايد عدد هذه المساجد التى وصل تقدير عددها إلى ٧٠ ألف مسجد مقابل ٩ آلاف مسجد تابع لوزارة الأوقاف(٨٣).

وتستقطب هذه المساجد العديد من عناصر الحركة الإسلامية الأمر الذي زاد من عوامل "تسيسها" من ناحية ، وحولها إلي ساحة للمواجهة بين الجماعات الإسلامية وقوات الأمن بهدف السيطرة علي هذه المساجد من ناحية أخري ، وشهد عقد الثمانينات ومطلع التسعينيات مواجهات متتالية حول هذه المساجد المنتشرة في بعض الأحياء الفقيرة مثل عين شمس (مسجد آدم) ، والمطرية وامبابة ، وضواحي الهرم ، وبولاق الدكرور ، والزاوية الحمراء ، وامتد الأمر إلي أحياء أخري مثل "مسجد صلاح الدين" في المنيل(٨٤).

(ب) سياسة ضم المساجد الأهلية:

لجأ النظام في مواجهة التزايد المستمر للنشاط السياسي للمساجد الأهلية إلي سياسة ضم هذه المساجد بشكل تدريجي ، وإخضاعها لرقابة وزارة الأوقاف عليها

(٨٥)، وتوفير الدعاة والأئمة المعينين من قبل الوزارة، كما سعي في نفس الاتجاه للدعوة لنظام "الكتاتيب" خاصة في القري ومراكز تحفيظ القرآن (٨٦)، في محاولة لسحب البساط من تحت أقدام الجماعات الإسلامية التي تسيطر علي أغلب هذه المساجد لتجنيد أنصار لها واستقطاب مؤيديها، وسعيا لتوجيه الخطاب الديني الذي خرج عن نطاق سيطرة الدولة في هذه المساجد.

ورغم ذلك فقد ظلت هذه السياسة محدودة لنفس العوامل والعراقيل التى واجهتها منذ السبعينيات بسبب حاجتها إلى التمويل، إلى جانب العجز المستمر فى توفير الأئمة والدعاة من خريجى الأزهر مما يقف حائلاً دون قدرة الدولة على استيعاب هذا العدد الضخم من المساجد الأهلية التى تتمتع بدعم وتمويل مستقل من خلال التبرعات وأموال الزكاة.

ثالثاً: الحركة الطلابية:

شهدت الثمانينيات تنامياً ملحوظاً للتيار الإسلامى داخل الحركة الطلابية بالجامعات. وبدا ذلك من خلال سيطرة ممثلى هذا التيار على مجالس اتحادات الطلبة عبر سنوات متتالية، وبقدر ما سجل هذا المؤشر نجاحاً نسبياً للتيار الإسلامي فى الجامعات، بقدر ما أظهر تراجعاً نسبياً للتيارات الأخرى التى لعبت دوراً هاماً فى تطور الحركة الطلابية فى مراحل وفترات سابقة.

ويشكل الطلبة عنصراً هاماً من عناصر الحركة السياسية فى المجتمع حيث ينتمون الى أكثر الفئات العمرية تأثراً بعوامل التغيير التى يمر بها فى مراحل تطوره، فضلاً عن تمتعهم بدرجة من الوعى بسبب التعليم قد لا تتوافر عند الأغلبية من المواطنين، إلى جانب امتلاكهم لقدرة عالية على التنظيم بسبب تركزهم بأعداد كبيرة في أماكن محدودة مما يسهل حركتهم الجماعية.

هذه العوامل تجعل من الطلبة – خاصة في النظم التي تعرف قدرا من التقييد السياسي علي حرية التعبير والتنظم – إحدي القوي الاجتماعية الهامة للضغط

السياسي، والتي تعبر عن نفسها خارج نطاق القنوات المؤسسية. وفي المقابل، أدت نفس العوامل بالعديد من التيارات والتنظيمات السياسية للسعي لاجتذاب هذا القطاع الحيوي من المجتمع، وهو ما أضفي درجة عالية من التسييس علي الحركة الطلابية، وربطها بمسار ومجريات الصراع السياسي في المجتمع.

وفى هذا السياق فإن التعرض لظاهرة صعود التيار الإسلامى وسيطرته على الحركة الطلابية فى الثمانينيات لا يمكن أن يتم بمعزل عن التطور السياسى لمجمل هذه الحركة من ناحية، والتغيرات السياسية والاجتماعية المتلاحقة التى شهدتها العقود السابقة.

(١) التطور السياسى للحركة الطلابية:

مارست الحركة الطلابية فى مصر نشاطاً سياسياً ملحوظاً منذ الثلاثينيات والأربعينيات وقت صعود الحركة الوطنية، وساعد على ذلك أن الساحة السياسية فى ذلك الوقت كانت تموج بالعديد من التيارات والحركات السياسية الجديدة، التى كانت تسعى لتدعيم مواقعها وبناء قواعدها الاجتماعية والسياسية. وكانت القوة الطلابية إحدى الركائز الهامة التى سعت إلى اجتذابها.

وساعدت هذه العوامل علي تسييس النشاط الطلابي، وتمثل ذلك عملياً في مظاهرات الطلبة في الثلاثينيات (٣٥ / ١٩٣٦)، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٧ حيث شهدت هذه الأعوام صعودا للحركة الطلابية كقوة جديدة تتمتع باستقلالية نسبية عن القوي الحزبية الموجودة في ذلك الوقت

وكان الاضطراب الذى ساد الحياة الدستورية فى مصر فى النصف الأول من الثلاثينيات(×)، وعجز النظام وقتئذ عن التوصل إلى تحقيق الاستقلال التام عاملاً هاماً على التمرد الذى اجتاح صفوف الطلاب، وأدى إلى خروجهم فى مظاهرات للمناداة بمطالب البلاد فى الاستقلال. وكانت النتيجة المباشرة لهذه الانتفاضة هى تكوين جبهة وطنية موحدة تضم الأحزاب السياسية لتبنى هذه المطالب، الأمر الذي

ساعد على دفع القصر لإصدار مرسوم ملكى فى ١٢ ديسمبر ١٩٣٥ يقضى بإعادة دستور ١٩٢٣. واستمرت الحركة الطلابية فى قيادة عمليات التمرد والإضطراب ضد الاحتلال فى نفس العام، الأمر الذى مهد فى سياق الحركة الوطنية لتوقيع معاهدة ١٩٣٦ (٨٧).

لقد سجلت هذه العوامل بداية ظهور الحركة الطلابية كقوة متميزة في الحياة السياسية المصرية، في الوقت الذي أخذت تتجاذبها فيه العديد من التيارات السياسية. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية اشتدت مطالب الاستقلال بعد انتصار الحلفاء، وكان للحركة الطلابية دور بارز فيها، بلغ ذروته في مظاهرات (٤٦ / ١٩٤٧)، حيث اجتاحت المظاهرات العديد من الجامعات، كما ساهم الطلبة في إنشاء "اللجان الوطنية للمطالبة بحق البلاد في الاستقلال .

وإذا كانت مظاهرات الطلبة في (٣٥ / ١٩٣٦) قد مثلت نقطة هامة في مسار الحركة الطلابية علي صعيد العمل السياسي، فانها أرخت أيضا لبداية انضمام الطلبة وبأعداد كبيرة إلي التنظيمات السياسية الناشئة خارج نطاق الأحزاب السياسية التقليدية وعلي رأس هذه التنظيمات حركتا "مصر الفتاة" و "الإخوان المسلمون".

وكانت "مصر الفتاة" أول تنظيم سياسي يقيمه ويتزعمه طلاب وخريجون شباب، حيث شكل الطلاب ما يقرب من نصف أعضاء هذه الحركة، ولعب طلاب حركة "مصر الفتاة" دوراً رئيسياً في انتفاضة ٣٥ - ١٩٣٦ (٨٨) . ومن ناحية أخري، وبالرغم من صغر حجم التنظيم الطلابي لحركة مصر الفتاة في إطار الحركة الطلابية ككل إلا أن وزنها النسبي كان يفوق قوتها العددية والتنظيمية .

وبالمثل أهتم الإخوان المسلمون وبشكل مبكر بإجتذاب الطلاب بين صفوف جماعتهم، حيث تم تنظيمهم فى أسر داخل الجامعة وكان معظم الطلاب المنتمين للجماعة أعضاء فى فرق «الجوالة» التابعة لها(٨٩). وتزايد نشاط الإخوان فى الحركة الطلابية بعد الحرب العالمية الثانية، حتى اعتبر الإخوان من القوى الرئيسية فيها(٩٠)، وقدر عدد أعضاء فرق الجوالة المكونة أساساً من الطلاب، بين عشرين ألفاً وخمسين ألفاً(٩١)، ووضح تأثير الإخوان المسلمين على الطلاب فى هذه الفترة، من اكتساحهم

انتخابات طلاب جامعة القاهرة فى نوفمبر ١٩٥١(٩٢).

وفى المقابل، سعت أيضاً قوى اليسار ممثلة فى الحركة الشيوعية الناشئة إلى اجتذاب الحركة الطلابية، وشهدت أعوام ٤٥-١٩٤٦ درجة عالية من نشاط هذه القوى بين الطلاب. إلا أنه كان لتعدد الانقسامات داخل الحركة اليسارية، فضلاً عن موقفها من حرب فلسطين فى ١٩٤٨، أثر فى انحسار نفوذها داخل الحركة الطلابية مقابل تصاعد نفوذ التيارات السابقة(٩٣).

(٢) الحركة الطلابية بعد ١٩٥٢

وإذا كان المناخ السياسى والاجتماعى الذى ساد مصر فى الحقبة الليبرالية الأولى السابقة على قيام نظام يوليو ١٩٥٢ قد ساعد علي إبراز ونمو الحركة الطلابية وصبغها بطابع سياسى واضح عليها، فان تغيير طبيعة النظام السياسى مع العهد الجديد، والذى اتسم بطابع سلطوي، بما يعنيه من اشتداد قبضته على القوي السياسية والاجتماعية، التى زخر بها المجتمع، قاد الحركة الطلابية إلى مسار آخر.

فقد لجأ نظام ١٩٥٢ إلى اتخاذ مختلف الإجراءات للسيطرة على الجامعات سياسياً وتعليمياً وإدارياً. وتمثل ذلك فى نقل المسئولية عن الجامعات والمعاهد العليا عام ١٩٦١ من وزارة التعليم الى الوزارة الجديدة للتعليم العالى. وإنشاء المجلس الأعلى للجامعات التابع لها والذى كان الغرض منه دمج الجامعات فى النظام الحكومى، رغم ابقائها من الناحية الفنية كمؤسسات مستقلة.

وأدت هذه الإجراءات إلى إحكام الرقابة السياسية غير المباشرة على النشاط الطلابى من خلال إدارة الجامعة، وفى المقابل حاول النظام الجديد توجيه النشاط السياسى للطلبة من خلال التنظيمات السياسية الجديدة التى اقامها بدءاً من «مكتب الطلبة فى هيئة التحرير عام ١٩٥٣، وانتهاء بمنظمة «الشباب الاشتراكى»، فى ١٩٦٥(٩٤)، و «طليعة الاشتراكيين» (التنظيم الطليعى) منذ ١٩٦٨، كما تم إنشاء تنظيمات سياسية أخرى تحت إشراف الأجهزة الحكومية للإشراف على الرياضة

والأنشطة الترفيهية للشباب والطلبة، وكان علي رأس هذه الأجهزة «المجلس الأعلى لرعاية الشباب»، و«وزارة الشباب» اللذين انشئا عام ١٩٥٤ و ١٩٦٦ على التوالى.

وإلى جانب ذلك، لجأ النظام فى هذه الفترة إلى الحد من الاستقلال التنظيمى لاتحاد الطلبة، من أجل ضمان ولائه، من خلال اللائحة المنظمة له والتى تم تعديلها مرات عديدة. فقد قضت اللائحة الصادرة عام ١٩٥٨-١٩٥٩، على أن يهتم الاتحاد فقط بالمسائل الاجتماعية المتعلقة برعاية الطلبة، بينما حظر النشاط السياسى والدينى، كما فتح باب العضوية أمام الأساتذة إلى جانب الطلبة، مع قصر سلطة إصدار القرارات علي الأساتذة.

ولكن المعارضة الطلابية لنصوص اللائحة أدت إلى تعديلها فى ١٩٦٣ حيث اقتصرت العضوية على الطلبة مرة أخرى ولكن مع استمرار عدد من هيئة التدريس فى ممارسة دور الإشراف «كمستشارين» للجان الاتحاد.

ومع الأزمة التى لحقت بانظام فى عام ١٩٦٧، بدأت عوامل التذمر والسخط تجتاح الأوساط الطلابية لتخرج هذه القوة عن صمتها السياسى الذى أجبرت عليه منذ الخمسينيات. وكانت عودة النشاط الطلابى فى هذه الفترة جزءاً لا يتجزأ من الضغوط العامة التي تعرض لها النظام من أجل التغيير. وشهد عام ١٩٦٨ أول مظاهرات طلابية منذ أزمة مارس ١٩٥٤، بدأت في فبراير واشتعلت مرة أخري في نوفمبر من نفس العام. وتجاوزت حركة الطلبة المطالب الخاصة ببعض القضايا التعليمية التي بدأت بها، إلي المطالب السياسية العامة ومهدت بذلك لعودة النشاط السياسي للطلبة كما فتحت الباب لظهور التيارات السياسية المختلفة داخل صفوف الطلاب من جديد (٩٥).

وأدت هذه الاضطرابات التي اجتاحت الجامعات المصرية، والتمرد الذى عبرت عنه الحركة الطلابية إلى لجوء النظام مرة أخرى إلى تعديل اللائحة بشكل يتوافق نسبياً مع مطالب الطلبة سعياً لامتصاص الغضب الذى عبروا عنه فى ١٩٦٨. إلا أن الأمر لم يدم طويلاً حيث تم تعديل اللائحة مرة أخرى بموجب قرار جمهورى فى عام ١٩٦٩(*). وقد عمل التعديل على ضمان بقاء الاتحاد «خاضعاً للهياكل الحكومية حيث نصت المادة (٥) منه على أن يعمل الاتحاد العام لطلبة الجمهورية على توثيق العلاقة بين الاتحادات

الطلابية والتنظيم السياسى لصالح الوطن»، وعلى توثيق العلاقة بين الاتحادات الطلابية والأجهزة التنفيذية التى تعمل في مجال الشباب. كما نصت اللائحة على توجيه أنشطة الاتحاد وذلك من خلال المادة (٤) التى تحدد الأوجه المختلفة للنشاط الطلابى فى ١٧ بنداً خصصت أربعة منها لتحديد طبيعة النشاط السياسى للاتحاد، بينما أنصرف بقيتها لتحديد طبيعة الأنشطة الاجتماعية الخاصة برعاية الطلبة(٩٦).

وكان التناقض فى اللائحة يرجع إلي تركيزها الكامل تقريباً على الطبيعة السياسية «للاتحاد» على المستوى القومى، بينما تقصر نشاط قواعده تقريباً على أوجه النشاط الاجتماعى.

ورغم محاولات التقييد والسيطرة التى شهدتها فترة الخمسينيات والستينيات على الحركة الطلابية، إلا أنها لم تكن كافية للقضاء على القوى والتيارات السياسية الكامنة فى هذه الحركة، وكان من الطبيعى مع تطور الوضع السياسى فى ١٩٧٠، وحل التنظيم الطليعى فى ١٩٧١، أن تعود هذه التيارات الكامنة إلى السطح مرة أخرى لتمارس دوراً سياسياً.

وقد شهدت الجامعات اضطرابات جديدة فى بداية السبعينيات مع الاستعداد لانتخابات الاتحاد العام (٧١-١٩٧٢)، وارتفاع الأصوات مطالبة إلغاء الحرس الجامعى، وقد حاولت الحكومة - دون نجاح - إعادة منظمة الشباب، مما اضطرها إلى تحقيق المطلب الخاص بإلغاء الحرس وهو الأمر الذي وفر قدراً من الحرية ساعد على إفساح المجال أمام الحركة الطلابية للظهور بشكل أقوى من الفترة السابقة، وتجسد ذلك في مظاهرات الطلبة ١٩٧١-١٩٧٢(*).

ورغم تركز المطالب فى هذه المظاهرات حول قضية إنهاء الاحتلال الإسرائيلى، إلا أنها تجاوزتها للتعرض للمسائل السياسية والاجتماعية الداخلية، فضلاً عن توجيهها انتقادات حادة لممارسات النخبة الحاكمة. وقد تأثرت هذه المطالب إلى حد كبير بالتوجهات السياسية لقيادة الحركة الطلابية في ذلك الوقت والتى سيطر عليها اليسار(٩٧).

وأهم ما ميز الحركة الطلابية فى ٧١-١٩٧٢ وقت وقوع هذه الاضطرابات كان هو بداية بروز الاستقطاب السياسى بداخلها وظهور الاختلافات بين صفوفها، وقد امتدت هذه الاختلافات بين الطلبة من ذوى الاتجاهات المختلفة - من يسارية، وناصرية، وإسلامية (حيث بدأت الأخيرة فى الصعود منذ بداية السبعينيات) إلى الانقسام الداخلى داخل الاتجاه الأول - أى اليسارى - الذى قاد هذه الحركة بسبب الاختلافات المتكررة بين عناصره القيادية.

(٣) صعود التيار الإسلامى

بدأ التيار الإسلامى فى الظهور فى الجامعات المصرية فى خضم الاضطرابات التى وقعت فى ١٩٧٢-١٩٧٣ التى كان يتزعمها اليسار. وقد عمل النظام فى البداية على دفع الاتجاه الأول لدى عودته فى السبعينيات لمواجهة سيطرة الاتجاه الثانى على الحركة الطلابية، ولعب محمد عثمان اسماعيل أمين التنظيم بالاتحاد الاشتراكى العربى ومحافظ أسيوط فيما بعد دوراً هاماً فى تحفيز أسلوب استخدام الجامعات الإسلامية لمواجهة اليسار فى الجامعة فى ذلك الوقت(٩٨).

وبدأ التيار الإسلامى يتبلور حول جماعة «شباب الإسلام» التى أنشئت فى كلية الهندسة بجامعة القاهرة مع بداية العام الدراسى ٧٢-١٩٧٣(٩٩).

وإذا كان النظام - لدواعى الصراع السياسى الذى ساد فى أوائل السبعينيات - قد أعطى دفعة أساسية أو أفسح المجال أمام حرية عمل هذا التيار فى الجامعة بهدف تحجيم نشاط اليسار داخل الحركة الطلابية الذى كانت له السيطرة عليها مع مطلع السبعينيات، إلا أن ذلك لايعني انه قام بخلق قواعده، فجذور هذا التيار داخل الأوساط الطلابية قديمة ترجع إلي ما قبل قيام نظام ١٩٥٢، حتي وإن اختلفت الفصائل المعبرة عنه، وإذا كان العهد الذي تلا تلك الحقبة قد شهد انحساراً وقتيا لهذا التيار ضمن تيارات أخري، فإن ذلك يرجع بشكل أساسي إلي السياسة التي اتبعها النظام وقتئذ، والتي أدت إلي تحقيق درجة عالية من السيطرة علي الحركة الطلابية. ومنذ ذلك

التاريخ أخذ أصحاب التيار الإسلامى فى تقوية مراكزهم وتدعيمها داخل الجامعة تدريجياً، حتى أصبحوا فى منتصف السبعينيات فى مقدمة التيارات الرئيسية الفاعلة داخل الحركة الطلابية، وبدأت معارضتهم الكامنة للنظام تظهر بشكل واضح بعد فترة المهادنة الأولي، ومع انتهاء عقد السبعينيات أصبح التيار الإسلامى هو القوة المسيطرة على الحركة الطلابية بلا منافسة حقيقية. وظهر ذلك واضحاً فى انتخابات اتحاد الطلاب التى أجريت فى العام الدراسى ١٩٧٨-١٩٧٩(١٠٠). حيث سيطر أصحاب هذا التيار تماماً على الاتحاد، مما اعطاهم فرصة أكبر لزيادة هيمنتهم على توجيه الحركة الطلابية ككل.

وأدى ذلك الوضع إلى اشتداد المعارضة الطلابية فى الجامعات لسياسات النظام وتوجهاته، حيث قامت هذه المعارضة بشكل أساسى على أرضية أيديولوجية واضحة(*).

وفى المقابل لجأ النظام إلى عدة إجراءات لتحجيم نشاط هذا التيار اتخذت شكل تغيير اللائحة الطلابية فى ١٩٧٩ لتحجيم أثر سيطرة الإسلاميين على اتحاد الطلاب، وإعادة الحرس الجامعى، وفصل بعض الطلبة من الجامعة نهائياً(١٠١)، وبجانب هذه الإجراءات بذلت بعض المحاولات لاحتواء نفس التيار من خلال الاعتماد على أساتذة الجامعات(١٠٢)، وعلماء الدين(١٠٣)، والقيادات البارزة من الإخوان المسلمين(١٠٤).

وفي أعقاب اغتيال السادات خضعت الجامعات المصرية لقيود شديدة أدت إلى تراجع نسبى فى نشاط الإسلاميين أظهرته انتخابات الاتحاد العام ١٩٨٢-١٩٨٣، ولكن الأمر لم يدم طويلاً فمع منتصف الثمانينيات عادت الجماعات الإسلامية بشكل مكثف مرة أخرى فى مختلف الجامعات، وشهدت انتخابات ١٩٨٤-١٩٨٥ جواً متوتراً وبدأت المطالبة بتغيير اللائحة الطلابية والعودة للائحة ١٩٧٦، وإلغاء الحرس الجامعى.

وبشكل عام، ورغم ظهور تيارات سياسية أخرى داخل صفوف الحركة الطلابية، إلا أن الغلبة طوال الثمانينيات كانت للتيار الإسلامى، وهو ما أدي إلى بروز العنف فى الأوساط الطلابية، فقد أعطى هذا التيار من خلال وجوده بالجامعات المختلفة أولوية للمسائل السلوكية، بمعنى محاولة تغيير سلوك الأفراد بالقوة وفقاً للرؤى والقيم الحاكمة

لأصحاب التيار الإسلامي، ومن ذلك التدخل بشكل عنيف للفصل بين الجنسيين فى قاعات المحاضرات، ورفض الاجتماعات والحفلات التى يقيمها الطلاب، وتمزيق الملصقات المعارضة لهم(*)، وغيرها من الممارسات التى جعلت من الحركة الطلابية فى السياسة مصدراً للتوتر والعنف وليس للتأثير الإيجابى على الحياة السياسية.

ومنذ أواخر الثمانينيات أخذت تتبلور ثلاث قوى يتنافس كل منها على الفوز بأكبر عدد من مقاعد الاتحادات الطلابية ف الجامعات المصرية، وهى: التيار الإسلامى، وهذه القوة تضم أكثر من فصيل أهمها من حيث الوجود البارز (الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية والسلفيون) واليسار (الناصريون والاشتراكيون). وأهم ما يمكن ملاحظته بشأنه هو الضعف النسبى لهذا الاتجاه فى الجامعات خاصة فى السنوات الأخيرة، ويعزز من ذلك عدم فوزه بإتحادات الطلاب، حتى فى الكليات التى كانت لسنوات معقلاً له. وأخيراً قائمة «طلاب النشاط» أو طلاب الحزب الوطنى. وتلقى هذه القوائم مساندة كبيرة من جانب إدارة بعض الكليات سواء فى الانتخابات أو فى ممارسة النشاط الطلابى. ويبدو أن البداية القوية لظهور القوائم كانت فى عام ١٩٨٧ من خلال إعداد الحزب الوطني لمعسكرات التصييف المجانية للطلاب، وكذلك المعسكرات التى تخللت العام الدراسى ١٩٨٧-١٩٨٨ وبصفة خاصة خلال عطلة نصف العام واشترك فيها بعض أعضاء هيئة التدريس، ويمكن القول بأن هذه المعسكرات اتسمت بحضور جمع من الطلاب لا بأس به فى إطار التعبئة التى أشرفت عليها أمانة الحزب الوطنى، وحاضر فيها عدد كبير من الوزراء وكبار المسئولين.

وإذا كانت فترات الانتخابات الطلابية تشهد عادة ذروة جهود كل من تلك القوى للتأثير على الطلاب وجذب أصواتهم، فإن القوى الإسلامية دأبت على تصوير تأييدها بأنه «واجب دينى» قبل كل شيء... أنه صوت رسولنا الكريم ينادى من مثواه الأخير... وكأن لسان حالة يقول فرطتم فى الأمانة وتركتم الجماعة واتبعتم شهواتكم وتركتم أمر دينكم...»، وكذلك التركيز على أن مخرج الأمة من أزمتها فى فلسطين واللحاق بالأمم المتقدمة لا يكون إلا عن طريق التمسك بكتاب الله بعد الحالة المستضعفة التى وصلنا إليها بين الأمم. وتدعو المنشورات الطلاب إلى انتخاب الجماعة الإسلامية التى لا تسعى

إلا لأهداف سامية، باعتبار أن «الله غايتنا، دعوة ربانية عالمية». أما «طلاب النشاط»، فان الجانب الأكبر من بياناتهم وجهودهم وقت الانتخابات يتجه عادة إلى الهجوم على الجماعة الإسلامية واتهامها بالتطرف والجنون والعمالة وأنها تتجاهل مصالح الطلاب، بل وكثيراً ما يلقى هؤلاء باللوم على أجهزة الدولة لسماحها لهؤلاء الطلاب بممارسة أنشطتهم.

(٤) مواجهة النشاط الإسلامى فى الجامعات

اتبع النظام السياسى فى مواجهة تزايد نفوذ القوى الإسلامية فى داخل الجامعات أكثر من سياسة لتحجيم هذه القوى، تعتبر - فى واقع الأمر - امتداداً لسياسته فى مواجهة نشاط القوى المعارضة داخل الجامعات بوجه عام، وان بدأت - منذ أواخر الثمانينيات - تأخذ منحى خاصاً يرتبط بطبيعة تحدى القوى الإسلامية أساساً.

وفى مقدمة القضايا "التقليدية" التى كانت محلاً للصراع السياسى داخل الجامعة منذ أوائل الثمانينيات قضية تغيير اللائحة الطلابية، أى اللائحة التنفيذية لقانون تنظيم الجامعات عام ١٩٧٦ والتى تم تعديلها فى ١٩٧٩، وذلك فى جانبها الخاص بالأنشطة الطلابية. فقد اتسمت لائحة ١٩٧٦ - فيما يتعلق بهذا الجانب الأخير - بمزايا كثيرة، تتيح فرصاً واسعة أمام النشاط الطلابى بشكل مستقل، وبدون تدخل من جانب الأساتذة أو إدارات الجامعات. ويعزو الطلاب جانباً هاماً من مزايا تلك اللائحة - مقارنة بالتعديلات التى أدخلت بعد ذلك فى ١٩٧٩ - إلى أن لائحة ١٩٧٦ شارك فى وضع أحكامها الطلاب أنفسهم من خلال مؤتمر عام لاتحادات طلاب الجامعات المصرية، كما أنها كانت تتيح لهم الفرصة أمام تمثيل أكثر ديمقراطية. حيث نصت على أن يتم انتخاب رئيس اتحاد طلاب الجامعة من جانب مجالس اتحادات الطلاب بالكليات، كما أنها كانت تتيح فرصة لممارسة النشاط السياسى من خلال "اللجنة العليا للنشاط الثقافى والسياسى" على مستوى الجامعة، كما كانت تسمح بتنسيق أوسع بين اتحادات طلاب الجامعات المصرية من خلال (اتحاد طلاب

الجمهورية) مما يضفي علي النشاط الطلابي المقدرة علي التعبير عن مصالح الطلبة ككل علي مستوي الجمهورية.

وفى المقابل تعرضت اللائحة بعد التعديلات التى أدخلت عليها فى ١٩٧٩ إلى الانتقاد من الطلاب الذين لم يشاركوا فى مناقشة هذه التعديلات[١٠٥] وإن لقيت تأييد بعض أعضاء هيئة التدريس فى الجامعات. وكان الهدف من هذه التعديلات نزع النشاط السياسى فى الجامعات حيث جاءت المادة ٣١٩ الخاصة بأهداف الاتحادات الطلابية وأنشطتها دون أن يكون من بين هذه الأنشطة أية إشارة إلى اللجنة الخاصة بالنشاط الثقافى والسياسى، وأكدت ذلك المادة ٣٣٢ "لا يجوز إقامة تنظيمات أو تشكيلات على أساس فئوى أو سياسى أو عقائدى بالجامعات أو وحداتها، كما لا يجوز تنظيم نشاط لمجالس الاتحادات أو لجانها أو باسمها على أساس فئوى أو سياسى أو عقائدى". والملاحظة الهامة التى تؤخذ على اللائحة بعد تعديلات ١٩٧٩ هى أنها وضعت النشاط الطلابى بأكمله تحت إشراف هيئات التدريس بالجامعات وهو ما نصت عليه المادة (٣٢٦): "تشكل كل لجنة من لجان الاتحاد الخمس سنوياً بريادة رائد من أعضاء هيئة التدريس يصدر بتعيينه قرار من عميد الكلية أو المعهد، وأيضاً المادة ٣٢٨ التى تنص على أن: "يشكل مجلس اتحاد طلاب الكلية أو المعهد سنوياً بريادة عميد الكلية أو المعهد أو من ينيبه فى ذلك من أعضاء هيئة التدريس وعضوية: رواد لجان مجلس الاتحاد من أعضاء هيئة التدريس وأمناء مساعدى لجان مجلس الاتحاد من الطلاب".

كما أدت التعديلات التى أدخلت على اللائحة إلى زيادة القيود التى فرضتها على قرارات مجلس الاتحاد وإتاحة الفرصة للتدخل بصورة سافرة لأعضاء هيئات التدريس المشرفين على أنشطة الاتحاد* فضلاً عن إلغاء اتحاد طلاب الجامعات على مستوى الجمهورية والذى قننته المادة ٣٣١ التى تنص على أن: "يصدر رئيس المجلس الأعلى للجامعات، القرارات اللازمة لتنظيم الأنشطة الرياضية والفنية والأدبية وأنشطة الجوالة والخدمة العامة التى تتنافس فيها منتخبات الجامعات المصرية رسمياً فيما بينها....".

وإلى جانب هذه التعديلات فقد أضيفت بنود جديدة للائحة تأديب الطلاب

بأحكام قانون تنظيم الجامعات(١٠٦) إلى جانب عدد من المواد الأخرى التى تجعل ميزانية الاتحاد يمكن التصرف فيها دون أية رقابة من جانب مجلس اتحاد طلاب الكلية أو المعهد أو الجامعة مما يتيح فرصة أخرى للتدخل فى أنشطة الاتحاد.

والواقع أن هذه التعديلات جعلت أنشطة اتحادات الطلاب تحت إشراف هيئة التدريس، ولعل ما يعزز ذلك أنها بدلت اسم اتحاد الطلاب بـ"مجلس تنسيق الأنشطة الطلابية" كما أنها أعادت الحرس الجامعي من جديد إلى الجامعات(١٠٧) من خلال المادة ٣١٧ التى تنص على أن: "تنشأ بكل جامعة وحدة للأمن الجامعي...".

وفى إطار التطورات التى شهدتها الساحة السياسية فى الثمانينيات تم تعديل هذه اللائحة وإن كان بشكل محدود حيث أضيف هذا التعديل فى المادة ٣٢٧، التى جلعت انتخاب أمين اتحاد طلاب الكلية أو المعهد قاصراً على الطلاب فى المجلس بعد أن كان يشمل رواد اللجان من أعضاء هيئة التدريس بجانب الطلاب، وكذلك الأمر على مستوى اتحاد طلاب الجامعة والتى نصت عليه المادة ٣٢٩.

ورغم التعديلات التى أجريت على اللائحة فى الثمانينيات فلا تزال قاصرة عن التعبير عن الطموح الطلابى، ويعزز من ذلك أن اتحادات طلاب الجامعات عقدت ثلاثة اجتماعات عام ١٩٨٥ فى جامعة القاهرة وجامعة الاسكندرية والزقازيق لمناقشة عودة اتحاد طلاب جامعات الجمهورية وإلغاء لائحة ١٩٧٩ والعودة للعمل بلائحة ١٩٧٦، وإلغاء الحرس الجامعي. ثم عقد مؤتمر طلابى بنقابة المحامين وآخر بحزب العمل فى نفس العام للمطالبة بذلك، وتجدر الإشارة إلى أن التيار الإسلامى قد فاز بمعظم اتحادات الطلاب فى الجامعات فى ذلك العام ١٩٨٥، والذى شهد مظاهرات واسعة عمت معظم الجامعات للمطالبة بإلغاء لائحة ١٩٧٩.

وفى هذا السياق، يبدو أن أهم ظاهرة شهدتها الانتخابات الطلابية مؤخراً (أى منذ عام ١٩٩٢) كان هو ظهور تجمع طلابى جديد باسم حورس*، تشير أغلب المؤشرات إلى تلقيه دعماً مباشراً من الأجهزة الحكومية، واستطاع هذا التجمع الطلابى الجديد "حورس" تحقيق الانتشار السريع داخل الجامعات، ووصلت المجموعات الطلابية التى شكلها إلى ٨٢ أسرة جامعية فى جامعات: عين شمس وحلوان، والأزهر،

والقاهرة، والاسكندرية، والمنصورة. وبلغ عدد الطلاب المنتمين إليه عام ١٩٩٢ (٦٨٠٠ طالب) أغلبهم من طلاب النشاط.

ورغم هذه المحاولات لاحتواء الحركة الطلابية إلا أن مغزى ودلالة هذه الحركة يظل أوسع بكثير من الإطار الطلابى الذى تتم المواجهة على ارضيته. فالحركة الطلابية تعبر. وفي جانب هام منها عن صعود قوى اجتماعية جديدة تجد جذورها فى الشرائح المختلفة للطبقة الوسطى المصرية، فقد أفسح انتشار التعليم فى الحقبة الليبرالية، وما صاحبه من زيادة عملية التحضر والهجرة من الريف إلى المدن، المجال لنمو شرائح اجتماعية جديدة، تعتمد على التعليم كإحدى الوسائل الرئيسية للحراك الاجتماعى.

ولعب هذا المتغير الاجتماعى دوراً فى الاضطرابات التى شهدتها الجامعة المصرية منذ وقت مبكر فى الثلاثينيات، حيث أتت أغلبية الطلاب من أصول تنتمى إلى الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى فى الحضر (ما كان يطلق عليه أبناء الأفندية)، وأسر الشريحة الوسطى من ملاك الأراضى فى المناطق الريفية[١٠٨]، وبينما زادت القوى العددية لهؤلاء لم تكن الفرص المتاحة لحياتهم العملية تكفى لإرضاء طموحاتهم، ولذلك كانت المشاكل الخاصة بالمستقبل الوظيفى أحد المطالب الرئيسية التى ظهرت على السطح مع مظاهرات ٣٥ – ١٩٣٦، وكذلك فى ١٩٤٧ حيث شارك الطلبة أساتذة الجامعات والمدارس فى حالة السخط التى عبروا عنها مطالبين بتحقيق بعض الامتيازات الوظيفية.

ثم عمل نظام ١٩٥٢ منذ مجيئه على التوسع فى التعليم خاصة التعليم العالى الجامعى وكانت نسبة الزيادة فى عدد طلبة الجامعات تعادل نسبة الزيادة فى التعليم الابتدائى والثانوى الفنى فى الفترة من (١٩٥٢ – ١٩٦٥)[١٠٩]، إلا أن هذه الزيادة اقتصرت أساساً على الكم (أى الزيادة العددية) بسبب الاعتبارات السياسية والاجتماعية التى حددتها توجهات النخبة الجديدة لنظام يوليو، فكان أثرها محدوداً على المدى الطويل، بل لقد زادت ضغوط الطبقة الوسطى الجديدة التى نمت مع التوسع فى التعليم، دون قدرة حقيقة من النظام الجديد فى عهوده المتتالية على

إرضاء طموحاتها، ولم تكن السياسة التى صاحبت هذا التوسع والمتمثلة فى التزام الدولة بتشغيل الخريجين قادرة على مواكبة التطلعات المتزايدة لأبناء هذه الطبقة.

وزادت حدة هذه المشكلة فى السبعينيات والثمانينيات (فخلال عقد واحد ١٩٧٤ - ١٩٨٤، تزايد العدد بأكثر من الضعف)[(١١٠)]، خاصة مع الهجرة المكثفة من الريف إلى المدن، والتوسع فى الجامعات الإقليمية واستمرار اعتماد أغلبية خريجى الجامعات على الحكومة فى الحصول على وظيفة، وقد وقفت هذه الأبعاد الاجتماعية وراء الكثير من مظاهر التوتر والاضطرابات التى عانت منها الطبقة الوسطى فى شرائحها المختلفة، والتى شكل الطلبة أحد أعمدتها الرئيسية، وأصبحت عنصراً رئيسياً من عناصر الضغط على النظام السياسى.

الفصل الثالث

النظام وجماعات العنف السياسى

يتناول هذا الفصل سياسة النظام تجاه الجناح المتشدد من المعارضة الإسلامية والذى يتسم بالعنف فى التعبير عن معارضته للنظام القائم، ومثل هذا الجناح الجماعات الإسلامية. وفى هذا الإطار يعرض الفصل للتطور السياسى والتنظيمى لهذه الجماعات فى الثمانينيات، وموقفها من العملية الديمقراطية، وأنماط العنف الذى اضطلعت به على مدى هذا العقد.

وفى المقابل، يتناول الفصل سياسات النظام فى مواجهة ظاهرة العنف والتى اتخذت مستويين: الأول، هو المواجهة المباشرة، فى التعامل مع الظاهرة. والآخر، يمثل نوعاً من المواجهة غير المباشرة سعياً لاحتواء نفس الظاهرة، وقد اعتمد فيها النظام بشكل أساسى على المؤسسة الدينية الرسمية.

أولاً: تطور جماعات العنف فى الثمانينيات

منذ نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات بدأت تبرز أسماء جماعات جديدة قامت بأعمال العنف السياسى. ولكن رغم تعدد هذه الأسماء فقد بقيت الجماعات الرئيسية التى انشقت أو تفرعت عنها تدور حول ثلاث هى: الجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد، وجماعة المسلمين أو (التكفير والهجرة)، التى ظهرت منذ السبعينيات.

ويبدو أن "الجماعة الإسلامية" أصبحت فى هذه الفترة هى أكثر هذه الجماعات تماسكاً، وأشدها تأثيراً، ويرجع ذلك إلى اتساع قاعدتها التنظيمية وحجم عضويتها، فضلاً عن اختيارها لمنطقة الصعيد، مركزاً رئيسياً لبناء تنظيمها وتجنيد أنصارها وممارسة نشاطها. وقد وفرلها ذلك بيئة سياسية واجتماعية وأمنية ملائمة لتدعيم ذاتها قبل الانطلاق إلى العاصمة. وتتخذ هذه الجماعة من المناطق الحضرية العشوائية فى العاصمة مراكز أساسية لممارسة النشاط*، وكانت مسئولة عن أغلب حوادث العنف التى وقعت طوال عقد الثمانينيات واستمرت حتى أوائل التسعينيات من الجماعات التى خرجت منها مجموعة بنى سويف التى عرفت باسم صاحبها "أحمد يوسف".

أما تنظيم "الجهاد" المسئول عن حادث اغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١، فهو من أكثر التنظيمات الإسلامية التى تولدت عنها العديد من الجماعات تحت مسميات مختلفة مثل (الواثقون من النصر، الخلافة، الحركيون، القصاص الإسلامى، طلائع الفتح). وأحد الأسباب الرئيسية وراء ذلك هى الضربة الأمنية التى تعرض لها هذا التنظيم بعد اغتيال السادات فى أوائل الثمانينيات، ومن ثم فإن توالى ظهور هذه الجماعات يعد مظهراً من مظاهر إعادة بناء التنظيم مرة أخرى.

وقد استمرت جماعة المسلمون أو (التكفير والهجرة)** والتى برزت فى منتصف السبعينيات كإحدى الجماعات الرئيسية التى ساهمت فى توليد جماعات جديدة ورغم طابعها شديد الانعزالية، إلا أن تأثيرها الفكرى ظل كبيراً، حيث تولدت عنها أكثر من جماعة فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات من ذلك جماعات: "التوقف والتبيين"، "الناجون من النار"، "الشوقيون" (نسبة الى مؤسسها شوقى الشيخ) و"جماعة طه السماوى".

ولا تعتبر ظاهرة الانشقاقات ظاهرة جديدة على الحركة السياسية الإسلامية، بل كانت سمة ملازمة لها منذ نشأة جماعة الإخوان المسلمين بتنظيمها السرى أو جناحها العسكرى، وظلت مستمرة حتى اليوم، وأدت هذه الظاهرة الى بروز العديد من الجماعات والتنظيمات والخلايا المتفاوتة حجماً وقوة، غير أن الحركة الإسلامية فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات اتسمت بكثافة الانشقاقات وزيادة معدلاتها بشكل ملحوظ، ويرجع ذلك فى جانب هام منه إلى طغيان العمل المسلح على نشاطها، وطابع السرية ولجوء العديد من هذه الجماعات إلى العمل تحت الأرض.

ورغم تعدد أسباب الانشقاق إلاَّ أنه يمكن إجمالها فى ثلاثة أسباب رئيسية: أولها فكرية، وثانيها تتعلق بأساليب العمل السياسى. وآخرها أسباب خاصة بمسألة القيادة.

وترجع الأسباب الفكرية إلى الخلافات حول بعض التفسيرات الفقهية التى تتعلق بشكل أساسى بمسألة "التكفير" للأفراد وما يرتبط بها من تبرير للاعتداء على أرواحهم وممتلكاتهم*، اما الأسباب المتعلقة بأساليب العمل السياسى فتشير إلى أساليب العمل العلنى والسرى فكثير من الجماعات الصغيرة الجديدة ترى فى أسلوب العمل السرى

الوسيلة الأساسية لممارسة نشاطها السياسى الذى يقوم على العمل العنيف المسلح. بينما ترى جماعات أخرى مثل "الجماعة الإسلامية" ضرورة الجمع بين طابعى العلنية والسرية فى نشاطها حيث تشكل "الدعوة" أحد أركان استراتيجياتها السياسة إلى جانب العمل المسلح. وقد كان هذان العاملان من الأسباب الرئيسية للخلاف بين هذه الجماعة وتنظيم "الجهاد".

أما السبب الثالث للانشقاق والخاص بمسألة القيادة فهو الأكثر شيوعاً، ويفسر كثيراً من حالات الانشقاق التى يعقبها تكوين مجموعات جديدة تُنْسب أسماؤها فى الغالب إلى أصحابها(١١١) ويزيد من هذه الظاهرة طبيعة العلاقة بين رئيس الجماعة أو "الأمير" وباقى أعضائها، فهذه العلاقة تقوم على الطاعة المطلقة للأمير، مما يجعل من عمليات الانشقاق إحدى الوسائل الأساسية لحسم الخلافات التى قد تنشب بين الأعضاء وأمير الجماعة. ويضيف التكوين العمرى لأعضاء وقيادات هذه الجماعات بعداً آخر لتفسير الظاهرة، حيث تقع أعمارهم فى الغالب (فيما بين ١٨ - ٣٥ عاما)، وهذه المرحلة العمرية مثلما تساعد على زيادة عوامل التمرد على المجتمع، فإنها تجعل من مسألة الطاعة المطلقة للأمير أمراً صعباً على المدى الطويل.

ورغم أن ظاهرة الانشقاقات داخل الحركة الإسلامية قد تمثل أحد مؤشرات الضعف الداخلى للحركة، الا أنها فى المقابل تجعل مسألة السيطرة على هذه الجماعات أمراً شديد التعقيد، كما تحد من فعالية مواجهتها بالاعتماد على السياسة الأمنية حيث يزداد طابع السرية والتشعب، بالإضافة الى أن أغلب حالات الانشقاق ارتبط بتبنى أفكار أكثر تشدداً. وتعتبر حوادث العنف التى وقعت فى النصف الأول من التسعينيات واضطلعت بها جماعات صغيرة حديثة التكوين دليلاً مؤكداً على ذلك، وبما يعبر هذا الاتجاه - فى جزء منه - عن بعض تداعيات سياسة المواجهة الأمنية التى أدت فى الغالب إلى توليد المزيد من الجماعات الأكثر عنفاً.

(١) الموقف من الديمقراطية

على عكس موقف الإخوان المسلمين من المسألة الديمقراطية، وقبولهم من الناحية العملية التعامل من خلال قنواتها، فان الجماعات "الإسلامية" ترفض

الديمقراطية فكرياً وسياسياً بل تعتبر أن الديمقراطية تحمل فى طياتها مخالفات جوهرية للمنهج الإسلامى بما يجعلها فى تناقض صارخ معه، وتستند فى هذا الموقف الى عدة أسس منها (كما ورد فى أدبياتها):

* أن الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة، والسيادة لاتكون لأحد من دون الله.

* أنها تجعل الشعب مصدراً للسلطات فتخالف بذلك الإسلام لأنها تمنح الشعب حقاً مطلقاً دون التزام بالشروط التى وضعتها الشريعة.

* أن الحريات التى تقرها الديمقراطية وتمنحها للمواطنين دون قيد أو شروط تنافى مفهوم الحرية فى الإسلام، التى تتحدد بعدم مخالفة الدين وتجاوز الحدود سواء فى الأقوال أو الأفعال. وبالتالى فلا يحل – فى الإسلام – إطلاق حرية الدعوة لأية فكرة تخالف شرع الله ودينه.

* أن الديمقراطية ترسى قاعدة تعدد الأحزاب. وتلك القاعدة تختلف أيضاً مع الإسلام اختلافاً جذريا، حيث أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد الأيديولوچيات فى المجتمع، بينما الحكم فى الدولة المسلمة لاتتنازعه أيديولوچيات مختلفة فليس هناك فى المجتمع المسلم إلا حزبان (حزب الله) و(حزب الشيطان) وقيامه ممنوع.

* تجعل الديمقراطية (المواطنة) أساس المساواة بين المواطنين وليس الدين وهو مايخالف تعاليم الإسلام حيث تساوى بين المسلم والكافر(١١٢).

ومن هنا يمكن تفهم الموقف المبدئى للجماعات الإسلامية الرافضة للعمل السياسى من خلال القنوات السياسية الشرعية، وللتجربة الحزبية. ومن ثم انتقادهم للسلوك السياسى "البراجماتى" للإخوان المسلمين واستراتيچيتهم فى التغيير التدريجى من خلال المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة، والتى تتسم بالنفس الطويل.

وتجدر الإشارة الى أن موقف هذه الجماعات من قضية الديمقراطية يرتبط بموقفها من الغرب بشكل عام، حيث تعتبرها أحد منتجات الفكر الغربى والحضارة الغربية، والتى تعتبر نفسها فى حالة صراع حتمى وتاريخى معها، وتشير وثائق هذه

الجماعات إلى أن "الصراع الإسلامى الغربى له أولوية خاصة فى إطار الصراع بين الإسلام والجاهلية....... وأن التمكين الكامل للإسلام لايتم إلا على أنقاض الجاهلية الغربية".(١١٣) . كما تصف الحضارة الغربية "بالجاهلية والكفر والمادية والأيديولوچية الآثمة". وأن المبادئ التى تحملها هى شعارات مزيفة تروج لها تحت اسم حقوق الإنسان، والسلام العالمى والحرية والإخاء والمساواة وهى تهدف بها إلى خداع الشعوب وترسيخ "الجاهلية".(١١٤) .

وترى هذه الجماعات أن الاهتمام الغربى بمنطقة الشرق الأوسط "الإسلامية" هو (نوع من "الغزو يسعى إلى إعادة تشكيل القيم الحاكمة لشعوب هذه المنطقة من خلال الهيمنة الأمريكية عليها، والتى تستهدف صميم وجود المسلمين) (١١٥) وتؤكد هذه الوثائق "أن هناك دورا كبيرا للقوى الغربية وراء سعى النظام السياسى المصرى إلى تصفية الاتجاه الإسلامى فى مصر(١١٦) .

ولكن هذه الجماعات تفرق بين موقفها الرافض لقيم الحضارة الغربية وبين موقفها من النتاج المادى لهذه الحضارة، والتى لاترى مانعا من استخدامه والاستفادة منه. وهى تستند فى موقفها هذا إلى كتابات سيد قطب. فتشير وثائقها إلى أن "المسلمين هم صانعو جزء من هذه الحضارة. وبالتالى فلا يمكن الحكم بالإعدام على الحضارة المادية المعاصرة "وإنما ترى" ضرورة إخضاع هذه الحضارة المادية للمنهج الإلهى الذى يحمى هذه المادة بالأخلاق الإلهية التى جاء بها الإسلام(١١٧) .

وثمة ملاحظات حول موقف الجماعات الإسلامية من الحضارة الغربية يمكن تلخيصها فى الآتى:

* أنها تعتبر (الدين) هو الأساس للصراع الحضارى مع الغرب، لأن هذا الصراع يتخذ طابع المواجهة بين "الإسلام" و"المسيحية" ومن هنا تركز على الخلفية التاريخية "للحرب الصليبية". كما تعزو انهزام العالم الإسلامى فى مواجهة تقدم العالم الغربى إلى انهيار الخلافة الإسلامية منذ إلغائها فى تركيا عام ١٩٢٤.

* أن هذه الجماعات – كما تشير وثائقها – تحمل خصومة شديدة للقيم التى تقوم

عليها الحضارة الغربية، وتفصل بشكل حاد بين النتاج الفكرى والثقافى لهذه الحضارة (الذى يعبر من وجهة نظرها عن نظام أخلاقى ينافى القيم الإسلامية) وبين نتاجها المادى المرتبط بالتقدم التكنولوجى وهو موقف يقوم على نظرة أحادية تتجاهل العلاقة الوثيقة بين التقدم العلمى والمادى، والأساس الفكرى الذى يقوم عليه.

* أنها ترى أن دعم الغرب للأنظمة العلمانية والديمقراطية فى الدول التى تدين شعوبها بالإسلام هو جزء من مخطط غربى للهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية على هذه الدول لتكريس تبعيتها للعالم الغربى الذى تحمله المسئولية المباشرة عن تخلف هذه الشعوب. ومن هنا فهى ترى أن صراع القوى الإسلامية مع الأنظمة السياسية الداخلية ليس سوى حلقة من حلقات الصراع الأكبر مع الغرب بكل نظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

وفى هذا الإطار، يتحدد أسلوب عمل هذه الجماعات على المستوى الحركى والسياسى حيث ترفض الاعتراف بشرعية المؤسسات السياسية القائمة، ومن ثم يصبح العنف هو وسيلتها الرئيسية فى التغيير وفى الانقلاب على النظام القائم.

(٢) أشكال العنف

اتخذت ظاهرة العنف الذى تقوم به الجماعات الإسلامية اتجاهاً متصاعداً منذ النصف الثانى من الثمانينيات بعد فترة الهدوء النسبى التى شهدها مطلع هذا العقد، وقد ارتبطت حالة الهدوء بشدة الإجراءات الأمنية التى تلت حادث اغتيال الرئيس السابق أنور السادات من ناحية، والانفراج السياسى النسبى الذى تميزت به السنوات الأولى لعهد الرئيس مبارك والذى ساهم – إلى حين – فى امتصاص حالة الغضب السياسى العام الذى تفجر فى نهاية عهد السادات، من ناحية أخرى.

إلا أن عودة الظاهرة وبروزها على السطح مرة أخرى كشف عن استمرار أسبابها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكامنة فى المجتمع والتى شكلت أرضاً ملائمة لتزايدها، والتى لم تكن السياسة الأمنية أو المصالحات السياسية الجزئية مع بعض فصائل المعارضة السياسية والإسلامية ممثلة فى الإخوان المسلمين، قادرة

وحدها على معالجتها أو التقليص من حدتها وخطورتها على عملية التطور الديمقراطى والاستقرار السياسى فى البلاد.

وتتخذ ظاهرة العنف السياسى بوجه عام أشكالاً عدة تتراوح بين المظاهرات، وأحداث الشغب، والتمرد، والإضراب انتهاء بالاغتيالات أو محاولات الاغتيال والانقلابات أو محاولات الانقلابات (١١٨) وتحمل هذه الأشكال درجات ومستويات مختلفة من العنف السياسى. فالمظاهرة هى تجمع من المواطنين (قد ينتمون الى فئة اجتماعية معينة أو عدة فئات)، وغالبا ما تكون منظمة، ويفترض فيها عدم العنف، والهدف منها إعلان الاحتجاج ضد النظام برمته أو ضد سياسة أو قرار سياسى بعينه. وإن كانت المظاهرات فى بلدان العالم الثالث، لا تخلو فى كثير من الأحيان، من أعمال العنف.

وطبقاً لمعيار الانتشار الجغرافى، يمكن التمييز بين المظاهرات العامة أى التى تنتشر فى نطاق جغرافى واسع نسبياً ويشارك فيها أكثر من فئة اجتماعية، وبين المظاهرات المحدودة التى تنتشر فى نطاق جغرافى محدود وتشارك فيها عادة فئة اجتماعية واحدة. ونفس الشئ ينطبق على أحداث الشغب وهى تجمعات من المواطنين منظمة أو غير منظمة، وتهدف إلى إعلان الاحتجاج ضد النظام أو بعض سياساته من خلال استخدام القوة المادية (قتل، تدمير، تخريب... إلخ)، وهى قد تكون عامة أو محدودة. وكذلك التمرد وهو شكل من أشكال المواجهة المسلحة للنظام القائم من قبل بعض العناصر المدنية أو العسكرية، أو الإثنين معاً وذلك لممارسة الضغط والتأثير على النظام للاستجابة لمصالح معينة لهذه القوى، وقد يكون التمرد جماهيريا أى يشارك فيه عدد كبير من المواطنين أو عسكريا، تقوم به عناصر من القوات المسلحة أو قوات الأمن أو الاثنين معاً. وعادة ما تتداخل وتتشابك أحداث الشغب مع التمرد، بحيث يمكن إدراجهما فى فئة واحدة.

أما الإضراب، ويعنى امتناع بعض عمال قطاع الصناعة والخدمات عن العمل لفترة قد تطول أو تقصر، لممارسة الضغط والتأثير على سياسات الحكومة تحقيقا لبعض مصالحهم ومطالبهم الفئوية، فيدخل ضمن الأشكال الفئوية للعنف حيث يرتبط عادة بمصالح فئة اجتماعية محددة.

وتحمل الاغتيالات أو محاولات الاغتيال أشكالاً للعنف السياسى لها دلالة خاصة حيث يتجاوز الفعل فى العادة حجمه النسبى ويكتسب بعدا رمزيا، والاغتيالات أو محاولات الاغتيال هى عمليات القتل أو محاولات القتل التى تستهدف شخصيات تشغل مناصب سياسية أو شخصيات عامة، وذلك بقصد تحقيق أهداف سياسية.

وأخيراً يأتى الانقلاب كشكل للعنف السياسى الحاد، ويعنى عملية الإطاحة الفجائية والسريعة والعنيفة بالنخبة الحاكمة واستبدالها بنخبة أخرى. وذلك اعتمادا على بعض عناصر القوة كالجيش والبوليس وبدون مشاركة شعبية حقيقية، وبدون حدوث تغيرات أساسية فى طبيعة النظام السياسى وأنماط توزيع القوة فيه.

ووفقا لهذه الأشكال للعنف السياسى يمكن تصنيف عمليات العنف التى تقوم بها الجماعات الإسلامية فى المجال السياسى على النحو التالى:

(١) المظاهرات، وهى أحد الأشكال المتكررة التى لجأت إليها هذه الجماعات طوال الثمانينيات واستمرت مع بداية التسعينيات. ويمكن إدراجها ضمن المظاهرات المحدودة وليست العامة، حيث اعتمدت فى الغالب على فئة اجتماعية واحدة هى بالأساس الطلبة، كما أن مجال انتشارها الجغرافى ظل فى النهاية محدودا أى تركزت فى كثير من الأحيان فى بعض الكليات فى الجامعات المختلفة، أو فى بعض الأحياء فى العاصمة، إلى جانب بعض المدن المحلية الصغيرة ولم يصل هذا المستوى إلى حد المظاهرات العامة التى تضم مختلف الفئات الاجتماعية، أو التى تقع على مساحة جغرافية واسعة بشكل منظم، بحيث تتحول إلى مظاهرات واسعة.

ويدل هذا المؤشر على محدودية قدرة هذه الجماعات فى مجال العمل الجماهيرى العام أو عجزها عن تبنى قضايا عامة يهتم بها القطاع العريض من الجماهير. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال المطالب التى تبنتها هذه الجماعات فى المظاهرات التى قامت بها، والتى تركزت فى الغالب حول مسائل أو قضايا تتعلق مباشرة بضمان حرية هذه الجماعات فى العمل السياسى، ومن ذلك الاحتجاج على بعض قرارات الاعتقال الخاصة بأعضائها أو مسألة إغلاق المساجد واقتحامها من جانب قوات الأمن، حيث شكلت هذه المسألة أحد الأسباب

الرئيسية التى وقفت وراء أغلب هذه المظاهرات نظرا لما تمثله المساجد من مراكز أساسية لمزاولة هذه الجماعات لأنشطتها المختلفة.

ونفس الشئ ينطبق على أحداث الشغب، إذ رغم تكراراتيها إلا أنها لم تصل الى حد الشغب العام. حيث اقتصرت فى الغالب على الاشتباك مع رجال الأمن، وتعد كل من المظاهرات وأحداث الشغب أحد الأشكال الأساسية التى استخدمتها الجماعات الإسلامية لممارسة ضغط متزايد على النظام.

(٢) تعد الاغتيالات السياسية أحد الأساليب الرئيسية التى لجئت إليها الجماعات الإسلامية منذ بداية عقد الثمانينيات فى مواجهة النظام، لما لها من دلالة رمزية كبيرة تتجاوز حجمها العددى. وبدأت هذه الحوادث باغتيال رئيس الجمهورية السابق أنور السادات على يد تنظيم الجهاد فى ١٩٨١، وكان لهذه الواقعة أثر سياسى خطير حيث نجحت فى النيل مباشرة من قمة النظام السياسى ممثلا فى شخص الرئيس.

وبعد سنوات من الهدوء النسبى عادت هذه الأداة لتحتل أولوية فى أعمال العنف التى تقوم بها هذه الجماعات، وظهر ذلك منذ النصف الثانى من الثمانينيات حيث شهد عام ١٩٨٧ ثلاث محاولات للاغتيال استهدفت بعض الشخصيات السياسية (وزيرى الداخلية السابقين حسن أبو باشا والنبوى اسماعيل)، والشخصيات العامة (مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور)، وتمت هذه المحاولات على يد جماعة تدعى "جماعة التوقف والتبيين" وهى إحدى الجماعات التى انشقت عن "جماعة المسلمون" أو "التكفير والهجرة" وهى الجماعة التى قامت بقتل الشيخ حسن الذهبى "عام ١٩٧٧.

وفى عام ١٩٨٩ وقعت محاولة اغتيال أخرى ضد وزير الداخلية السابق زكى بدر وقامت بها" الجماعة الإسلامية". وقد عكس الأسلوب والأدوات التى تمت بها هذه المحاولة درجة أعلى من التدريب الفنى لهذه الجماعات، حيث تم الاعتماد على وسائل وأسلحة حديثة فى تنفيذ هذه العملية بعكس الحوادث السابقة، وكانت هذه المحاولة بداية لسلسلة من حوادث الاغتيال أو محاولات الاغتيال التى تمت بنفس الأسلوب تقريباً.

وشهدت الأعوام الأولى من التسعينيات تصعيداً ملحوظاً فى الاغتيالات ومحاولات الاغتيال التى قامت بها الجماعات الإسلامية. وقد استهدفت تلك المحاولات الشخصيات السياسية والعامة وكبار رجال الأمن، على نحو يفوق ما شهده عقد الثمانينيات، حيث اتخذت شكلاً متتالياً ومكثفا وبدأت تلك الحوادث باغتيال رئيس مجلس الشعب الدكتور رفعت المحجوب فى أكتوبر ١٩٩٠ على يد "الجماعة الإسلامية"، وتوالت خلال ذلك الأحداث فتم اغتيال الكاتب فرج فودة فى ١٩٩٢ على يد "الجماعة الإسلامية"، وكان فودة قد اشترك فى أول مناظرة علنية بين أنصار الدولة الدينية والدولة المدنية، نظمتها الهيئة المصرية العامة للكتاب وأقيمت فى معرض القاهرة الدولى للكتاب قبل شهور من اغتياله، وكان لهذه الواقعة – بالتحديد – دلالة خطيرة باعتبارها سابقة فى ممارسة العنف المادى المباشر ضد أصحاب الرأى والفكر باستثناء محاولة الاغتيال الفاشلة ضد رئيس تحرير مجلة المصور التى تمت فى ١٩٨٧، وعكست هذه الواقعة أيضاً اتجاه الجماعات الإسلامية لتوسيع مجالات المواجهة، بحيث لم تعد قاصرة على الرموز السياسية للنظام أو رجال الدولة.

وشهد العام التالى (١٩٩٣) تكثيفا فى محاولات الاغتيالات السياسية ضد أعضاء الحكومة، حيث وقعت ثلاث محاولات خلال ذلك العام استهدفت كلا من وزيرى الإعلام السيد صفوت الشريف فى ابريل ١٩٩٣، والداخلية اللواء حسن الألفى فى أغسطس ١٩٩٣، ورئيس الوزراء السيد عاطف صدقى فى ديسمبر من نفس العام.

كما شهدت نفس الأعوام تصعيداً فى محاولات الاغتيال الموجهة ضد مسئولين كبار فى جهاز الأمن.

وتكشف المقارنة بين عقدى الثمانينيات والتسعينيات أن منحنى الاغتيالات بدأ عاليا فى مطلع الثمانينيات باغتيال رئيس الدولة، ثم اتجه للهبوط فى النصف الأول للثمانينيات، ولكن بدأ فى الصعود مرة أخرى منذ النصف الثانى من نفس العقد وحتى نهايته، ثم اتخذ شكلا تصاعديا منذ بداية عقد التسعينيات، وهى ظاهرة تعدُّ جديدة على الحياة السياسية المصرية، أخذاً فى الاعتبار

نسبة تكرارية هذه الحوادث(١١٩).

(٣) تعتبر حوادث الاعتداء والقتل الموجهة ضد رجال الأمن وجهاز الشرطة أحد الأشكال الرئيسية للعنف الذى تنتهجه الجماعات الإسلامية، وفى مقدمة أساليبها لمواجهة النظام وإدارة الصراع معه. فإرهاق الجهاز الأمنى وإضعافه والدخول فى مواجهة مستمرة معه يعد جزءاً لا يتجزأ من محاولتها لإضعاف النظام القائم برمته. وقد بدأ هذا الاتجاه منذ الثمانينيات ولكنه اتخذ طابعا أكثر كثافة وتصعيداً فى التسعينيات.

ويرجع هذا التصعيد الى سببين رئيسيين: الأول، يتعلق بطبيعة هذه الجماعات حيث أنها فى التحليل النهائى حركة سياسية تسعى إلى السلطة وقلب نظام الحكم القائم بانتهاج كافة الأساليب العنيفة. والآخر، يعود إلى سياسات المواجهة التى اتبعها النظام منذ نهاية الثمانينيات، والتى تشكل السياسة الأمنية أحد أعمدتها الرئيسية، حيث قاد عنف الجماعات الإسلامية الى عنف مضاد من قبل السلطة السياسية وهو ما أدى فى النهاية إلى اتساع دائرة العنف بين الجانبين مع بداية العقد الحالى.

(٤) شهدت التسعينيات أيضا أشكالا جديدة للعنف الذى يستهدف إضعاف الدولة، وكانت على رأسها حوادث الاعتداء والقتل المتكررة ضد السائحين، خلال عامى ١٩٩٢ -١٩٩٣. ويعكس هذا النمط الجديد للعنف، الذى لم يشهده عقد الثمانينيات، تصميم الجماعات على توجيه ضربات مباشرة لأحد الأركان الرئيسية لقوة الدولة، أى الاقتصاد القومى الذى تمثل السياحة أحد أعمدته الرئيسية، فضلا عن التهديد المباشر للاستقرار السياسى.

(٥) إلى جانب الأشكال السابقة للعنف شهدت التسعينيات حوادث العنف والتفجير العشوائى، ضد المواطنين والتى تكررت أكثر من مرة فى الأحياء المزدحمة بالقاهرة (ميدان التحرير فى وسط القاهرة، وشبرا فى شمال القاهرة).

(٦) فى مقابل أشكال العنف السياسى السابقة، تبرز أشكال أخرى للعنف تتميز بها

الجماعات الإسلامية - على وجه التحديد، وهى أشكال يمكن إدراجها فى مجال العنف الاجتماعى الموجهة ضد الأفراد، ويعود هذا النوع من العنف إلى طبيعة التكوين الفكرى لهذه الجماعات، حيث يتعارض نظام القيم الذى تعتنقه مع نظام القيم السائد، وهى ترى بموجب أفكارها، ضرورة تغيير الأنماط السائدة للسلوك الاجتماعى للأفراد بالقوة تطبيقا لقاعدة "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". ولاشك أن الجماعات الإسلامية بانتهاجها العنف فى هذا المجال، إنما تجرد المجتمع القائم من شرعيته أسوة بتجريدها للنظام السياسى من شرعيته.

وبدأت حالات العنف الاجتماعى والاعتداء على حريات الأفراد تبرز منذ منتصف الثمانينيات مع تزايد عدد الجماعات الإسلامية وانتشارها على نطاق أوسع مما عرفه عقد السبعينات الذى شهد ظهور أولى هذه الجماعات فى ١٩٧٤، وتراوحت هذه الحوادث بين اقتحام المنازل والاعتداء على أصحابها (بدعوى استغلالها فى أعمال منافية للآداب)، والاعتداء على أصحاب ومحلات بيع الخمور، وتحطيم نوادى الفيديو، والاعتداء على الفرق الفنية، ومنع الأهالى فى بعض الأحياء من إقامة أية حفلات اجتماعية، ومهاجمة النساء لإجبارهن على الالتزام بزى معين، والاعتداء على الأضرحة ومهاجمة الموالد، وهى الطقوس التى تدخل فى إطار التدين الشعبى... وغيرها من الحوادث التى تدخل مباشرة فى إطار انتهاك الحريات الشخصية.

وفى نفس الاتجاه، تأتى حوادث العنف الطائفى ممثلة فى الاعتداء على الأقباط سواء فى الأرواح أو الممتلكات أو الكنائس، وقد اتخذت هذه الحوادث شكلا متصاعدا متكررا خاصة فى صعيد مصر حيث يزداد وجود الأقباط.

ولاشك أن العنف الاجتماعى الذى تمارسه الجماعات الإسلامية، خاصة مع تكرار حوادثه واتساع مجالاته، يؤدى بشكل تدريجى إلى إشاعة نوع من الفوضى فى المجتمع وتهديد النظام العام، فضلاً عما له من دلالة سياسية لإضعاف الدولة، وإظهار عدم قدرتها على حماية الأفراد.

وتجدر الإشارة إلى ملاحظتين أساسيتين فيما يتعلق بالعنف الاجتماعي: الأولى، هي استمرارية هذا الشكل من العنف، حيث استمرت الحوادث الخاصة بالمجال الاجتماعي بدون انقطاع منذ بدايتها، بعكس حوادث العنف السياسي، التي قد تعلو حيناً وتهبط حيناً آخر حيث تدخل في نطاق المواجهة المباشرة مع النظام. والأخرى، أن مؤشرات العنف الاجتماعي تنتشر وتتزايد في بعض المناطق دون غيرها، وهو ما يعطي لمؤشرات التوزيع الجغرافي دلالة خاصة، إذ يزداد هذا العنف في صعيد مصر بوجه خاص وفي بعض الأحياء الفقيرة في العاصمة، أو ماتعرف بالمناطق الحضرية العشوائية، وأهمية هذه المؤشرات ترتبط بالخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتشابهة لهذه المناطق والأحياء، والتي تجعل منها في النهاية بيئة مولدة أو مساعدة على ممارسة العنف الاجتماعي.

ثانياً: سياسة النظام في مواجهة ظاهرة العنف

اعتمدت سياسة النظام في مواجهة ظاهرة العنف على أساليب المواجهة المباشرة من خلال السياسة الأمنية، واستخدام الاداة التشريعية والقانونية التي أسفرت عن إصدار عدد من القوانين لمواجهه الظاهرة.

وفي المقابل لجأت هذه السياسة إلى الأساليب غير المباشرة كنوع من الاحتواء لنفس الظاهرة. واعتمدت هذه الأساليب بشكل أساسي على دور المؤسسة الدينية ورجال الدين لمواجهه السلوك العنيف الذي انتهجته الجماعات الإسلامية في مواجهتها لكل من النظام والمجتمع.

(١) أساليب المواجهة المباشرة

تراوحت سياسة النظام في مواجهة تصاعد العنف الذي تقوم به الجماعات الإسلامية بين المواجهة المباشرة ومحاولات الحوار، وقد اتخذت المحاولات الأخيرة طابعا محدودا، حيث قامت بها في الأساس الجهات الأمنية التي بادرت بفتح حوار مع بعض

قيادات هذه الجماعات خاصة فى المناطق الأكثر توترا والتى تشهد أعمال عنف متزايدة، وتركزت فى الغالب فى صعيد مصر. وغلب على هذا الحوار معالجة بعض القضايا الجزئية، فاتجه إلى تهدئة الأوضاع الأمنية فى تلك المناطق، مقابل تحقيق بعض المطالب الآنية للجماعات، والتى تضمنت السماح لها بحرية نسبية لمزاولة نشاطها فى المساجد، أو الإفراج عن بعض معتقليها، غير أن هذا الاتجاه لم يتخذ طابعا مستمرا، وإنما تم بشكل مرحلى يتوافق مع طبيعة التحدى الذى فرضته جماعات العنف صعوداً وهبوطاً *.

واتخذ الحوار شكلاً آخر تمثل فى حملات "التوعية الدينية" التى قادها كل من مفتى الجمهورية، ووزير الأوقاف حيث قاما مع وفود من رجال الدين بزيارات متكررة لبعض المحافظات التى شهدت ممارسات مكثفة للعنف من قبل الجماعات الإسلامية، وعقدت لقاءات مع بعض قياداتها وأعضائها بهدف احتوائهم.

وفى الحالتين ظلت نتائج الحوار محدودة، ولم تسفر عن انحسار ظاهرة العنف، بل إنها على العكس أخذت تتزايد منذ بداية التسعينيات.

وفى المقابل ظلت المواجهة هى المظهر الرئيسى لسياسة النظام إزاء جماعات العنف.

واتخذت هذه المواجهة أشكالاً مختلفة من العنف الرسمى، وتتمثل أهم أشكال العنف السياسى الرسمى بشكل عام فى(١٢٠): إعلان "حالة الطوارئ"، وهى نظام قانونى لا يتم اللجوء إليه إلا بصفة استثنائية ومؤقتة لمواجهة ظروف استثنائية لايمكن مواجهتها بقواعد القانون العادية، وقد لا تعد حالة الطوارئ عنفاً بالمعنى المباشر ولكنها تشكل إطاراً لممارسة العنف من قبل الدولة، كما قد يدخل ضمن هذه الأشكال تشكيل المحاكم الاستثنائية، وأحكام الإعدام المرتبطة بقضايا سياسية، وهناك أيضاً الاعتقال السياسى، وهو سلوك يتضمن القبض على بعض المواطنين والتحفظ عليهم تنفيذاً لأوامر إدارية دون صدور أحكام قضائية سابقة ضدهم. وأخيراً هناك التهديد

باستخدام وحدات من الجيش للقضاء على أعمال العنف السياسى الداخلى.

وهذه الأشكال تعكس درجات مختلفة من العنف الذى يمكن ممارسته من قبل النظام. وتكشف مؤشرات العنف السياسى الرسمى فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات عن العلاقة الطردية بينها وبين مؤشرات العنف غير الرسمى.

ويمكن تتبع هذه العلاقة من خلال التشريعات والتدابير التى اتخذها النظام لمواجهة ظاهرة العنف منذ مطلع الثمانينيات.

فقد أعلنت حالة الطوارئ منذ عام ١٩٨١، أى فى أعقاب اغتيال الرئيس أنور السادات. ووفقاً للمادة الأولى من القانون ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ فإنه "تعلن هذه الحالة كلما تعرض الأمن أو النظام العام فى أراضى الجمهورية أو فى منطقة منها للخطر سواء كان ذلك بسبب وقوع حرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو حدوث اضطرابات فى الداخل أو كوارث عامة أو انتشار أوبئة"(١٢١).

ويعد إعلان حالة الطوارئ أحد الصلاحيات الواسعة التى منحها الدستور لرئيس الجمهورية، فبمقتضى المادة ١٤٨ من الدستور: فإن رئيس الجمهورية هو الذى يعلن حالة الطوارئ ثم يعرضها على مجلس الشعب خلال الخمسة عشر يوماً التالية لذلك الإعلان، كما أنه وفقاً للقانون، تنتهى حالة الطوارئ بقرار من رئيس الجمهورية، فهى تظل سارية حتى ولو زالت الأسباب خلال الفترة المعينة ما لم تلغ بقرار من الرئيس، كما أنه لا يلزم لإلغائها العودة لمجلس الشعب.

ورغم الأخذ بهذا القانون فى ١٩٨١ إلا أنه لم يكن فى واقع الأمر جديداً فقد استمر العمل بحالة الطوارئ على مدى ثلاثة عشر عاماً متصلة منذ ١٩٦٧* حتى مايو ١٩٨٠.

ومع ذلك، فقد اضطرت الحكومة لاستصدار تشريعات جديدة مع زيادة أعمال العنف فى أوائل التسعينيات، وتمثل ذلك فى القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢ والذى عرف بقانون مكافحة الإرهاب واقتصر على تعديل بعض نصوص قوانين العقوبات

والإجراءات الجنائية، وإنشاء محاكم أمن الدولة، وسرية الحسابات بالبنوك والأسلحة والذخائر(١٢٢)، وقد صدر هذا القانون على اعتبار أن قانون الطوارئ لا يوفر لأجهزة الأمن المرونة المطلوبة، لأنه يمنح المعتقل حق التظلم أمام محاكم أمن الدولة العليا خلال ثلاثين يوماً وهى فترة غير كافية لجمع الأدلة والقرائن حتى يتحول المعتقل إلى متهم.

ولم يؤد إصدار قانون "الإرهاب" بدوره إلى مواجهة فعالة للظاهرة، فشهدت السنوات الأولى من التسعينيات إجراء آخر، وهو تحويل بعض القضايا الخاصة بالعنف إلى المحاكم العسكرية، حيث صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٣٧٥ لسنة ١٩٩٢ بإحالة المتهمين فى اثنتين من قضايا الجماعات الإسلامية إلى محكمة عسكرية.

وارتبط اللجوء إلى المحاكم العسكرية مرة أخرى بزيادة حدة العنف، حيث تمت هذه الإحالة بعد قيام الجماعات الإسلامية بتوسيع مجال الصراع مع النظام، عندما قامت لأول مرة فى التسعينيات بحوادث الاعتداء على السياحة، فضلاً عن تكرارية محاولات الاغتيال السياسى. لقد كان اللجوء للمحاكم العسكرية محاولة جديدة من النظام لزيادة فعاليته فى مواجهة ظاهرة العنف. فالقضاء العسكرى يتسم على عكس المدنى، بسرعة الحسم والبت فى القضايا المعروضة عليه، حيث كان بطء إجراءات التقاضى وإصدار الأحكام فى قضايا العنف أحد المبررات التى استند إليها النظام لتجاوز المحاكم المدنية التى تنظرت فى هذه النوعية من القضايا فى الثمانينيات بما فيها محاكم أمن الدولة التى سبق أن شكلت بصورة استثنائية لمواجهة نفس الظاهرة.

وبلغت جملة القضايا التى أحيلت إلى المحاكم العسكرية خلال عام واحد خمس عشرة قضية تبعاً لقرارات الاتهام، وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتم اللجوء إلى القضاء العسكرى منذ عام ١٩٨٢ وحتى ١٩٩٢ حيث أحيلت فى ١٩٨١ القضية الخاصة بتنظيم "الجهاد" والذى قام بعملية اغتيال الرئيس السادات إلى محكمة عسكرية وشملت هذه القضية ثلاثة قرارات اتهام، كذلك شهد عام ١٩٨٢ حالة مماثلة تتعلق بما عرف بتنظيم "الانتماء" وهى المجموعة التى حاولت اقتحام السجن الحربى لتهريب المتهمين فى

وأخيراً شهدت السنوات الأولى من التسعينيات أيضاً زيادة في عدد الاعتقالات السياسية، ولم يكن هذا مؤشراً جديداً، حيث ارتبط باستمرار فرض حالة الطوارئ منذ بداية الثمانينيات، ولكن اتساع مجال تطبيقه في السنوات الأولى من التسعينيات يعكس جانباً من عدم فعالية الأجهزة الأمنية في مواجهة العنف من خلال قنواتها وآلياتها العادية.

ويبقى أن أغلب المؤشرات السابقة اتخذت معدلاً متزايداً فقط خلال فترة ١٩٩١ - ١٩٩٤، سواء المتعلق منها باستخدام الأداة القانونية التشريعية، أو تلك الخاصة بتشكيل المحاكم الاستثنائية، أو ما يتعلق بتشديد بعض الجوانب الإجرائية الأمنية. وهي السنوات التي شهدت بدورها تصاعداً ليس فقط في أعداد حوادث العنف الموجهة ضد كل من الدولة والمجتمع، وإنما في حدتها ودرجتها.

(٢) المواجهة غير المباشرة: دور المؤسسة الدينية ورجال الدين

استمر النظام في الثمانينيات في الاعتماد على المؤسسة الدينية كإحدى الركائز الأساسية في سياسته لاحتواء ظاهرة العنف التي تضطلع بها الجماعات الإسلامية. واتسم موقف هذه المؤسسة وبعض رجال الدين بنفس الطابع التقليدي الذي شهدته سنوات السبعينيات والذي يفرق بين "الفهم الصحيح" للدين الإسلامي، وممارسات هذه الجماعات، وبالتالي إدانة سلوكها العنيف على أساس انحرافها عن مفهوم "الدين الصحيح". وبرز هذا الموقف خلال الأحداث التي وقعت في ١٩٨٧ فصرح شيخ الأزهر بأن: "هذه الأحداث ليست من طابع الدين الإسلامي".[١٢٣] كما أصدر الأزهر (بعد عقده للقاء بين عدد من رجال الدين وعلى رأسهم الشيخ متولي الشعراوي، والشيخ محمد الغزالي، والشيخ الطيب النجار، والشيخ يوسف القرضاوي) بياناً في ١٩٨٩ حول ممارسات الجماعات الإسلامية أشار فيه إلى أن تنفيذ الحدود إنما هو من حق الحاكم، وتغيير المنكر باليد واجب على ولي الأمر، وعلى كل إنسان في حدود ولايته،

وإذا أدى تغيير المنكر إلى مفسدة أشد كان التوقف واجباً لأن إباحة تغيير المنكر بغير ضوابط تؤدى إلى الفوضى.(١٢٤) وفى نفس الاتجاه أكدت اللجنة العليا للفتوى بالأزهر بأنه "لا يجوز لأحد من الناس أن يتهم إنساناً بالردة دون علم أو تحقيق، فالحدود لا توكل لأحد من الناس لتنفيذها، فهى من مسئولية الولى.. فمن حق المسلم على ولى أمره أن يحفظ له الكلمات الخمس وهى الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض كما يقرر فقهاء الشريعة...".

كما اتخذ مفتى الجمهورية موقفاً صريحاً من حوادث العنف التى تقوم بها نفس الجماعات، ومن ذلك الاعتداء على محلات الذهب، كما أصدر فتوى تشير إلى وجوب تطبيق حد "الحرابة" على سارقى محلات الذهب(١٢٥)، والاعتداء على السائحين كما صرح أكثر من مرة بأن: "حماية السائح واجب إسلامى حتى ولو كانت دولته فى حرب معنا".(١٢٦)، وأن "مرتكبى الأعمال الإرهابية ليسوا مسلمين ويعيدون عن تعاليم الإسلام، وأن التستر عليهم يعد خيانة للدين والعرض".(١٢٧)، وقارن المفتى بين الوضع فى إيران ومصر من حيث الموقف من السياحة حيث عقدت الأولى مؤتمرا فى برلين لتنشيط السياحة، وتساءل: "هل تكون السياحة حلالاً فى إيران وحراماً فى مصر(١٢٨).

وإذا كانت هذه بعض النماذج لدور المؤسسة الدينية الرسمية المساندة للنظام فى مواجهة تحدى ظاهرة" العنف الدينى "الذى تقوم به الجماعات الإسلامية، والذى تتراوح بين التصريحات وبيانات الإدانة والاستنكار إلى إصدار الفتاوى، إلا أن هذا الدور لم يعكس بالضرورة موقفاً واحداً متجانساً للمؤسسة الدينية ولرجال الدين تجاه نفس الظاهرة، أو تجاه بعض القضايا الفقهية الخلافية، التى لها تأثير مباشر على الحياة السياسية.

ولعل من أبرز مظاهر التناقض التى سادت هذه المؤسسة موقف مختلف أطرافها من الفتوى الهامة التى أصدرها مفتى الجمهورية بشأن فوائد البنوك التى أقر فيها بأن: "تحديد الأرباح مقدما بالبنوك حلال.. وأقرب إلى روح الإسلام، وأن شهادات

الاستثمار الحالية ترتكز على الأسس الإسلامية"[129]، ولقيت هذه الفتوى معارضة شديدة من عدد كبير من رجال الدين وعلى رأسهم شيخ الأهر، والشيخ متولى الشعراوى وعدد من أساتذة الأزهر، إلى حد مطالبتهم رئيس الجمهورية بعزل المفتى[130]. ولم يهدأ الموقف إلا بعد تدخل الشيخ "محمد الغزالى" مؤيداً للفتوى. كذلك رفض شيخ الأزهر قراراً اتخذه وزير الأوقاف بتوحيد خطبة الجمعة، كما رفض التعرض للمساجد الأهلية.

وتكشف هذه المواقف عن التناقض السائد بين أقطاب المؤسسة الدينية، واتخاذ الأزهر موقفاً متميزاً فى مواجهة كل من مؤسسة الافتاء ووزارة الأوقاف، الأمر الذى انعكس فى النهاية على علاقته بالنظام، إذ خلق هذا الموقف الذى ينحو إلى الاستقلالية، نوعاً من التوتر بين الجانبين وكانت أحد مظاهره اتهام رئيس الهيئة البرلمانية للحزب الوطنى للأزهر بالتقصيرفى مواجهة ظاهرة العنف بعد موقفه من الفتوى الخاصة بعمل البنوك، ورفضه قرار وزير الأوقاف بتوحيد خطبة الجمعة. وهو ما دعا شيخ الأزهر بدوره إلى إرسال رسالة احتجاج إلى رئيس مجلس الشعب[131]*.

ولم تقتصر مظاهر التناقض فى الدور على أطراف المؤسسة الدينية الرسمية وإنما شملت مواقف رجال الدين.

وقدمت قضية اغتيال الكاتب المصرى فرج فودة فى بداية التسعينيات نموذجاً دالا على ازدواجية هذا الموقف، ويبرز ذلك من خلال مؤشرين أساسيين: الأول، هو استناد أحد المتهمين فى هذه القضية فى تبرير عملية الاغتيال على أنه إعمال لفتوى صدرت عن ندوة لرجال الأزهر[132]. والآخر، هو شهادة الشيخ محمد الغزالى فى نفس القضية أمام محكمة أمن الدولة العليا فى ٢٢ يونيو ١٩٩٢ والتى أعلن فيها أن (من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكون كافرا مرتداً عن الإسلام وينبغى أن يقتل.. وكل من يقتله يكون مفتئتاً على السلطة) وعندما سئل عن عقوبة الافتئات على السلطة أجاب "بأنه لايذكر لها عقوبة فى الإسلام"[133].

وأخطر ما تضمنته هذه الشهادة أنها أضفت شرعية دينية على المسلك العنيف للجماعات الإسلامية (حيث لا عقوبة على من يفتئت على السلطة)، فضلا عن إباحتها لمسألة "تكفير الأفراد" (من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكون كافرا مرتداً).

تقدم هذه النماذج أمثلة على طبيعة الدور الذى لعبته كل من المؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين، والذى انطوى على سمات ثلاث: الأولى، هي اتصافه بالازدواجية فى موقفه سواء من النظام أو من المعارضة السياسية الدينية بفصائلها المختلفة. والثانية، هي النزوع إلى الاستقلالية، إذ على الرغم من ارتباط هذه المؤسسة وبعض رجال الدين مباشرة بالدولة إلا أن طبيعة هذا الارتباط قد تختلف من مرحلة إلى أخرى، حيث أن قوة سيطرة الدولة على المؤسسة الدينية تضيق إلى حد كبير من مساحة استقلاليتها، وبالعكس فقد تزيد مساحة هذه الاستقلالية عندما تضعف سيطرة الدولة عليها. أما الثالثة، فهي التبرير الفقهي لسلوك المعارضة الإسلامية، وقد دللت بعض مواقف المؤسسة الدينية ورجال الدين على اتفاق آرائهم فى كثير من الأحيان مع أفكار أكثر جماعات المعارضة الإسلامية تشددا، حتى وإن أختلفت معها على مستوى السلوك والممارسة.

تصاعد الدور الرقابى للمؤسسة الدينية

فى مقابل تراجع الدور "التبريرى" للمؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين فى الثمانينيات وبداية التسعينيات تصاعد الدور الرقابى لهما فى نفس الفترة. فقد مارست هذه المؤسسة وبالتحديد الأزهر نوعاً من الرقابة لم تقتصر على الحياة السياسية، وإنما امتدت لتشمل الحياة الفكرية بكافة جوانبها، فلقد قصر قانون الأزهر رقم ١٣ لسنة ١٩٦١ مهمة مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر على تتبع ما ينشر من أعمال حول "الإسلام" و "التراث الإسلامى" دون أن يكون له حق مصادرتها، أى أن مهمته وفقاً للقانون هى مهمة إشرافية. وحدد القانون رقم ١٠٢ لسنة ١٩٨٥ فى المادة الثانية الكتب التى تعرض على الأزهر وهى: المصحف الشريف، والأحاديث النبوية(١٣٤). غير أن

العرف جرى على توسع الأزهر فى مجال مهمته الإشرافية من حيث تغطيتها لمجالات عديدة من الإنتاج الفكرى سواء السياسى أو الأدبى، أو الفنى، فضلاً عن تدخله المباشر فى منع بعض الأعمال أو عدم إعادة طبعها، أو المطالبة بمصادرتها من الجهات المختلفة(١٣٥).

وفى أغلب الأحوال استجاب النظام لطلب هذه المصادرات(١٣٦)، وقد يرجع ذلك إلى سببين: الأول، هو المكانة الرمزية الهامة التى يتمتع بها الأزهر، والتى تتيح له ممارسة نوع السلطة الدينية فى المجتمع. والآخر، يتعلق بالجانب السياسى أى علاقة النظام بهذه المؤسسة والذى يؤدى بدوره إلى تقوية وتوسيع مجالاته لاعتبارات سياسية.

ويكشف عقد الثمانينيات عن نجاح المؤسسة الدينية الرسمية فى فرض دور رقابى - خاصة فى مجال حرية الفكر والتعبير - وهو ماجعلها قادرة على ممارسة ضغوط متزايدة على توجهات الدولة والمجتمع، وغذى من استقلاليتها فى مواجهة النظام، فى الوقت الذى اتسم دورها بالازدواجية والانقسام فى مجال تبرير السياسات أو احتواء المعارضة الدينية السياسية، مما خلق نوعاً من التوتر الكامن بينها وبين النظام، ويبدو أن ذلك الموقف كان وراء إصدار القرار الجمهورى رقم ٣٨١ لسنة ١٩٩٣، بتحديد الوزير المختص بشؤون الأزهر ويقضى بأن يكون رئيس مجلس الوزراء هو الوزير المختص بشؤون الأزهر(١٣٧).

ثالثاً : النظام والمعارضة الإسلامية: تقييم تجربة الثمانينيات

لم تكن استراتيجية النظام فى عهد الرئيس مبارك فى مواجهة المعارضة الإسلامية انقطاعاً كاملاً مع استراتيجية سلفه، وإن سعت لإحداث نوع من الانفراج السياسى فى إطار التوجه الليبرالى، الذى تركز حول السماح بقدر أكبر من حرية التعبير، وتوسيع مجال الحركة أمام المعارضة السياسية بوجه عام ومن ضمنها المعارضة الإسلامية بعد القمع الذى تعرضت له فى نهاية عهد السادات.

وإذا كان اغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١ على يد إحدى فصائل المعارضة الإسلامية، مثل نقطة فاصلة فى حياة النظام السياسى المصرى أوصلته إلى حد الأزمة، فقد حاول الرئيس مبارك منذ توليه الحكم إدارة هذه الأزمة بحيث لاتصل إلى نقطة الانفجار أوانهيار النظام، ولكن دون الإقدام على أى تغيير سياسى أو قانونى أو دستورى جذرى يدفع عملية التحول الديمقراطى إلى مستوى أعلى، وهو ما عكس أستمرارية فى التجربة السياسية مع اختلاف فى بعض التفاصيل.

فى هذا الإطار اعتمدت استراتيچية الرئيس مبارك فى مواجهة المعارضة الإسلامية على محاولة احتواء التيار السياسى المعتدل منها ممثلا فى الإخوان المسلمين، وإن لم يصل هذا الاحتواء إلى درجة الإستيعاب الكامل لهم، وتمثلت هذه الاستراتيچية بشكل أساسى، فى رفض الاعتراف بهم كجماعة سياسية مستقلة، وإن سمح لهم النظام بحرية العمل وممارسة النشاط والمشاركة فى العملية السياسية بما فيها الانتخابات، وتمثل ذلك عمليا فى صياغة القانون الانتخابى فى ١٩٨٣ الذى أتاح لهم المشاركة فى الحياة السياسية والتشريعية تحت مظلة الأحزاب السياسية الأخرى، من خلال نظام القائمة الحزبية النسبية.

وقد أسفرت سنوات الثمانينيات عن التأثير المحدود لهذه الاستراتيچية حيث لم تؤد إلى إحتواء المعارضة السياسية الإسلامية، بل على العكس فقد ساهمت بشكل غير مباشر فى تصاعد قوة التيار الإسلامى، وأتاحت له فرصة للتغلغل داخل الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والتمثيل داخل البرلمان فضلاً عن انتشارهم فى أوساط الحركة الطلابية، واتساع مجال نشاطهم الاقتصادى والاجتماعى من خلال الأنشطة الأهلية.

وتمثلت حدة هذه المعارضة فى اشتداد ضغطها على النظام من أجل دفعة إلى تحقيق مطلبها الرئيسى وهو تطبيق الشريعة الإسلامية، وشكل هذا المطلب بالتحديد عنصر ضغط خطيراً على النظام بسبب المادة الثانية من الدستور المصرى، والتى تنص على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، وهو ما قوى من

موقف المعارضة الإسلامية وأضعف موقف النظام، حيث عملت من خلال القنوات السياسية والتشريعية لإظهاره فى موقف المماطل أو الممانع فى تنفيذ نص دستورى. ولا شك أن هذا النص - الذى ورثه عهد مبارك عن الحقبة السابقة - أوقع النظام فى تناقض وحرج سياسى بالغ.

وعلى صعيد الحركة الإسلامية مثلت حقبة الثمانينيات مرحلة من أهم وأكثر المراحل التى شهدت صعوداً مكثفاً للنشاط السياسى للقوى الإسلامية "المعتدلة" - الأخوان المسلمين - إذ رغم عدم تمتعهم بالمشروعية القانونية فى عملهم السياسى أى عدم الحصول على حق التنظيم السياسى المستقل، إلا أنهم كانوا من أكثر القوى السياسية نشاطاً فى هذه الحقبة، فقد مارس الإخوان فى الثمانينيات تجربة التحالفات الحزبية، وخاضوا الانتخابات البرلمانية مرتين فى عام ١٩٨٤، و١٩٨٧، وأعطوا اهتماماً خاصاً للعمل النقابى حتى هيمنوا على عدد هام من النقابات المهنية، فضلاً عن انتشارهم داخل الحركة الطلابية وتغلغلهم فى الجمعيات الأهلية، وقيامهم بالعديد من مظاهر النشاط الاجتماعى والأهلى.

وعكست هذه المظاهر للنجاح السياسى للإخوان قدرة عالية على التنظيم كفلت لهم سعة الانتشار الجغرافى والوجود على كافة المستويات، بمعنى آخر استطاع الإخوان من خلال نشاطهم السياسى والاجتماعى والخدمى من ناحية، وارتفاع مستواهم التنظيمى من ناحية أخرى، خلق قنوات مباشرة مع القاعدة العريضة فى المجتمع سواء على مستوى الحضر أو الريف، وهو ماتأكد من خلال أدائهم فى الأحزاب والنقابات حيث امتد نشاطهم من المدن إلى المحافظات والقرى.

ورغم عوامل القوة الذاتية التى امتلكتها الحركة الإسلامية فى الثمانينيات وعلى رأسها الإخوان، والتى وفرت لها جزءاً هاماً من النجاح، إلا أن الوجه المقابل لهذا النجاح تمثل فى تدهور أداء النظام على مستويات عديدة خاصة مستوى الخدمات، ووصل هذا التدهور إلى ذروته فى بعض المحافظات خاصة فى صعيد مصر، وامتد إلى ما يعرف بأحزمة الفقر فى الأحياء العشوائية فى العاصمة، كذلك فقد كان ضعف وعدم

فعالية الأحزاب السياسية الموجودة عاملاً إضافياً لإظهار نجاح الحركة الإسلامية، فقد ظل أداء هذه الأحزاب منخفضاً ومحصوراً فى دوائر ضيقة لاتتجاوز العاصمة وبعض المراكز الحضرية، وغائباً فى أغلب المناطق الريفية والأحياء العشوائية فى العاصمة والتى شهدت فى المقابل نشاطاً مكثفاً للحركة الإسلامية. وعكس ضعف الأحزاب وقلة فعاليتها قصوراً شديداً فى بنائها التنظيمى مما حرمها من التغلغل فى المستويات القاعدية وتوسيع قاعدتها الجماهيرية.

وظهرت مؤشرات ضعف هذه الأحزاب من خلال تدهور مستوى تمثيلها خلال الانتخابات البرلمانية. فحزب التجمع – وهو من أوائل الأحزاب التى أنشئت مع التجربة الحزبية فى السبعينات – لم ينجح فى انتخابات مجلس الشعب لعام ١٩٧٦، ١٩٧٩، ١٩٨٤، وتم تمثيله بمقعد واحد بالتعيين فى ١٩٧٨، وكذلك حزب الأحرار فقد حصل على ١٢ مقعداً فى ١٩٧٦، ثم تراجع إلى ثلاثة مقاعد فى ١٩٧٩، ولم يفز فى انتخابات ١٩٨٤، ثم اضطر لخوض الانتخابات البرلمانية من خلال "التحالف الإسلامى" فى ١٩٨٧، ليمثل بأربعة مقاعد ونفس الشئ بالنسبة لحزب العمل حيث حصل على ٢٣ مقعداً فى ١٩٧٩، ولم يتمكن من الفوز فى الانتخابات التالية فى ١٩٨٤، واضطر هو الآخر لخوض انتخابات ١٩٨٧ من خلال "التحالف الإسلامى" ليمثل بـ ٢٢ مقعداً. أما حزب الوفد ذو التاريخ القديم، فقد خاض أول انتخابات برلمانية له فى ١٩٨٤ بعد عودته إلى الحياة السياسية بالتحالف مع الإخوان المسلمين ليمثل بـ ٥٣ مقعداً، ثم تراجع العدد إلى ٣٦ مقعداً بعد خوضه انتخابات ١٩٨٧ منفرداً، ويشير هذا التراجع المستمر للأحزاب السياسية إلى انخفاض مستواها التنظيمى، وهو أمر لايستثنى منه الحزب الوطنى الحاكم الذى يعانى هو الآخر من ضعف وجوده على المستويات القاعدية – خاصة فى الريف – وانخفاض نشاطه، وشكلت هذه الأسباب مجتمعة الوجه الآخر لصعود القوى الإسلامية فى الثمانينيات.

وفى مقابل الصعود السياسى لقوى الإخوان والحركة الإسلامية بشكل عام فى الثمانينيات لم تشهد نفس الحقبة انحساراً لظاهرة العنف أو تحجيماً لعمل الجماعات

الإسلامية حتى أصبحت فى أوائل التسعينيات تمثل التحدى الرئيسى للاستقرار السياسى والاجتماعى. فقد أتسع نطاق العنف ليشمل المجالين السياسى والاجتماعى، وتكررت ظاهرة الاغتيالات السياسية وأمتدت إلى رجال الفكر، كما تم تكثيف الاعتداء على رجال الشرطة لإرهاق الجهاز الأمنى للدولة، وشهدت التسعينيات مظهراً جديداً للعنف تمثل في حوادث الاعتداء المستمرة على السياحة مما شكل تهديداً خطيراً لأحد أعمدة الاقتصاد القومى فضلاً عن هز هيبة الدولة، كذلك فقد استمرت ممارسة العنف من قبل هذه الجماعات فى المجال الاجتماعى فى محاولة لإجبار الأفراد على تغيير سلوكهم الاجتماعى بالقوة مايعنى استمرارها فى تجريد كل من النظام والمجتمع من شرعيتهما، ومن الناحية الجغرافية ظل مركز التركيز الرئيسى لعمل هذه الجماعات فى صعيد مصر، اذ مازالت هذه المنطقة تتسم بالتخلف الشديد فضلاً عن أن طبيعتها الجغرافية تمنع السيطرة الأمنية الكاملة عليها، وتمثل بذلك محيطاً اجتماعياً وثقافياً وجغرافياً يشكل منطقة محتملة للعنف، وفى المقابل يتركز وجود هذه الجماعات فى المدن وفى المناطق الحضرية العشوائية، والتى تحمل خصائص مشابهة.

كما استمرت بعض أفرع الجمعيات الأهلية الإسلامية والمساجد الأهلية فى الثمانينيات تشكل أحد العوامل الرئيسية التى تعتمد عليها هذه الجماعات فى إحداث التعبئة والتجنيد لأنصارها، واستمرت منبراً هاماً لنشر أفكارها على نطاق واسع دون نجاح النظام فى السيطرة عليها.

إزاء تزايد ظاهرة العنف فى الثمانينيات لجأ النظام الى الاعتماد بشكل متزايد على السياسة الأمنية لمواجهتها، وأسفرت هذه السياسة عن مزيد من الاشتباكات الدموية بين رجال الأمن والجماعات الإسلامية فضلاً عن تصاعد حملة الاعتقالات واللجوء إلى المحاكم العسكرية، وتكشف هذه السياسة عن أن النظام لم يلجأ طوال الثمانينيات إلى معالجة الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة، والتى تعد المناخ لمزيد من انتشار أفكار ونشاط هذه الجماعات، واستعاض عن ذلك بالاعتماد سياسياً على استراتيجية احتواء الإخوان المسلمين فى محاولة لعزل وتهميش الجماعات

التى تنهج العنف، ولم يؤد فشل هذه الاستراتيچية كما وضح فى الثمانينيات إلى تغير جوهرى فى سياسات النظام، بل لجأ إلى مزيد من الاعتماد على المؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين لمواجهة التحدى الذى فرضته المعارضة الإسلامية العنيفة على النظام.

ولم تؤد السياسة الأخيرة، التى اتسمت بطابع شديد التقليدية إلى انحسار ظاهرة العنف أو السيطرة عليها، وانما أدت على العكس إلى اتساع مساحة الدور الرقابى الذى مارسته هذه المؤسسة على الحياة السياسية والفكرية، وأدت بالتالى – وبشكل غير مباشر – إلى مزيد من هيمنة المعايير الدينية وسيطرة رجال الدين على السياسة والمجتمع.

هكذا أكدت التجربة السياسية فى الثمانينيات اتجاه النظام إلى إدارة الصراع السياسى مع المعارضة الإسلامية على نفس الأرضية الدينية التى انطلقت منها هذه المعارضة ولكن دون نجاح ملحوظ.

وشهد مطلع التسعينيات بداية التحول عن بعض السياسات التى حددت استراتيچيته السابقة تجاه المعارضة الإسلامية، وتمثل ذلك بشكل أساسى فى سعى النظام إلى تحجيم نشاط القوى السياسية الإسلامية، وبالذات الإخوان المسلمين واستخدم فى ذلك الأداة القانونية، ومن ذلك القانون رقم ٢٠٦ لسنة ١٩٩٠ الخاص بالنظام الانتخابى البرلمانى والقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ لتنظيم الانتخابات فى النقابات المهنية، وهو الأمر الذى ترتب عليه تغيير فى توازنات القوى والتحالفات السياسية، وأدى فى الحالة الأولى إلى خروج الإخوان من مجلس الشعب بعد مقاطعتهم للانتخابات البرلمانية التى جرت فى ابريل ١٩٩٠.

وشكل هذا التحول الأخير نوعاً من المواجهة الضمنية بين الطرفين وان لم تصل إلى حد الصدام، ويرجع ذلك ليس فقط إلى حرص كل منهما على تجنب المواجهة العنيفة وإنما إلى الاستراتيچية التى اتبعها النظام منذ الثمانينيات والتى أعطت له

القدرة على تطبيق سياسة "المنح والمنع"، حيث لم يعترف بهم منذ البداية كجماعة سياسية مستقلة تتمتع بالمشروعية القانونية، فكان نزولهم إلى ساحة العمل السياسى العلنى مرهوناً إلى حد كبير بالقدر الذى سمح به النظام. وعلى صعيد آخر شهدت السنوات الأخيرة لجوء النظام إلى سياسة الضم التدريجى للمساجد الأهلية، ومحاولة تحييد دور المؤسسة الدينية الرسمية وتمثل ذلك فى القرار الجمهورى رقم ٣٨١ لسنة ١٩٩٣ القائل بإخضاع الأزهر للإشراف المباشر لرئيس مجلس الوزراء. وقد جاءت هذه التحولات الأخيرة فى التسعينيات كرد فعل على محدودية السياسات السابقة وإخفاقها فى احتواء واستيعاب المعارضة الإسلامية بشقيها العنيف والمعتدل.

هوامش الفصل الرابع

(١) انظر فى هذه المفاهيم بصفة عامة:

Clement H. CF. Moore , "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The - Case of Nasser's Egypt", op-cit.

Nazih N. M. Ayubi, Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt (London, - Ithaca Press, 1980).

Robert Springborg, Family, Power and Politics in Egypt: Sayed Bey Marei - his - Clan, Client and Cohort. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982).

(٢) Freideman Buttner, "Political Stability Without Stable Institutions, the Retraditionalization of Egypt's Policy". **Orient**, 20(1), March 1979, pp. ٥٢-٦٧.

(٣) Gudrun Kramer, The Change of Paradigm: Political Pluralism in Contemporary Egypt, **Peuples Mediterraneens**, (41-42), Oct. 1987, March 1988, p. 285.

(٤) Robert Springborg, Mubarak's Egypt; Fràgmentation of the Political Order (London: Boulder Co., Westview Press, 1989) pp. 183-184.

* مثل "اللواء الإسلامى"، "المختار الإسلامى"، و"الاعتصام" (التى عادت بعد أن أوقفها النظام فى صيف ١٩٨١)، وإن بقيت مجلة "الدعوة" محظورة عن الصدور.

* يصف بعض الباحثين "الرأسمالية" التى تشكلت فى السبعينيات بأنها رأسمالية "مهجنة" متعددة الروافد تعود بمنابعها إلى حقب تاريخية مختلفة، وإن كانت حقبة السبعينيات قد شهدت بداية الاندماج بين عناصرها المختلفة ولكنها افتقدت جانباً هاماً من التجانس السياسى. لمزيد من التفاصيل حول طبيعة البورجوازية المصرية بعد ١٩٥٢، أنظر: دكتور نزيه نصيف الأيوبى، الدولة المركزية فى مصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩) ص ص ١٧١ – ١٩٢.

(٥) أنظر:

Hala Mustafa, "Les forces Islamistes et l'experience democratique en Egypte" dans op. Cit., pp. 379 -397.

(٦) See: Gezia Mathari, "Le Neo Wafd et les Fréres Musulmans: Alliance opportuniste ou nouvelle ideologie?" Etudes Internationales, (1), 1985, pp. ٥٧-٩٦.

- Gudrun Kramer, op-cit., p. 290.
- Robert Springborg, op-cit., pp. 183-184.

(٧) أنظر:

د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية فى مصر ١٩٠٧ – ١٩٨٤، م.س.

د. يونان لبيب رزق، قصة البرلمان المصرى (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٤٨٢، مارس ١٩٩١).

(٨) طارق البشرى الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢، م.س.، ص ص ٣٨٩ – ٤١٥.

(٩) المرجع السابق، ص ص ٥١ – ٥٣.

(١٠) من البرنامج الانتخابى للحزب الوطنى الديمقراطى فى ١٩٨٤.

(١١) البيان الانتخابى الذى أصدره الحزب الوطنى الديمقراطى فى ١٩٨٧.

(١٢) التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٧ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٨) ص ٣٢٥ – ٣٣٦.

(١٣) التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٩ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٠) ص ص ٤١٨ – ٤١٩.

(١٤) السيد يسين، على الدين هلال وآخرون، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤، دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٦) ص ١١٢.

(١٥) السيد يسين، على الدين هلال (وآخرون)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧، دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٨)، ص ص ١٣ – ١٤.

(١٦) د. زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة المصرية، م.س. ص ٩٩.

(١٧) مصطفى مشهور "من فقه الدعوة، الإخوان المسلمون والسياسة وسياسة الدعوة"، مجلة الدعوة، العدد ٦٤، ١ – ٤ أغسطس ١٩٨١، ص ٩.

(١٨) السيد يسين، على الدين هلال (وأخرون)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧، دراسة وتحليل، م.س.، ص ص ١٣٢ – ١٣٣.

وأنظر البيانات التى أعلنتها وزارة الداخلية عن انتخابات مجلس الشعب فى الأهرام ١٩٨٤/٦/١، ص ١٧، و ١٩٨٧/٤/١٠، ص ١.

(١٩) السيد يسين وعلى الدين هلال (وآخرون)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧، دراسة وتحليل، م.س.، ص ص ١٣١ – ١٣٢.

(٢٠) التقرير الاستراتيجى العربى (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧، ص ٣٣٧، و١٩٨٨، ص ص ٥١٢ – ٥١٤.

(٢١) Gilles Kepel, Les groupes Islamiques en Egypt Flux ct Reflux 1981 - 1986, Politique Etrangére, Juin 1986 (pp. 429 - 446).

* تزايد إلحاح هذا المطلب بسبب الموقف المتشدد الذى اتخذته بعض فصائل التيار الإسلامى من ضرورة التطبيق الفورى للشريعة. حيث كان مقرراً خروج أنصار هذا التيار تحت قيادة الشيخ حافظ سلامة فى يونيو ١٩٨٥ فيما سمى "بالمسيرة الخضراء" للمطالبة بسرعة تطبيق الشريعة الإسلامية ورغم نجاح السلطة فى منع هذه المسيرة إلا أن هذا الموقف كان يشكل مزيداً من الضغط على الإخوان كى يلحوا على المطالبة بتحقيق هذا المطلب من خلال وجودهم داخل البرلمان.

* تمت هذه الانتخابات وفقاً لنظام القائمة الحزبية النسبية، ثم تم التراجع جزئياً عن هذا الشرط فى انتخابات ١٩٨٧، بالجمع بين القائمة والترشيح الفردى وبنفس تقسيم الدوائر فى انتخابات ١٩٨٤.

** إن تقسيم الدوائر الانتخابية إلى ٢٢٢ دائرة فى ١٩٩٠ جاء بزيادة قدرها ٤٩ دائرة عن إجمالى عدد الدوائر فى انتخابات ١٩٧٦، و ٤٦ دائرة عن إجمالى عدد الدوائر فى انتخابات ١٩٧٩ (وهى الانتخابات التى جرت قبل الأخذ بنظام القائمة).

(٢٢) صحيفة الشعب ٢/١٠/١٩٩٠، ٢٣/١١/١٩٩٠.

صحيفة الوفد ٢/١١/١٩٩٠

(٢٣) د. على الدين هلال، د. أسامة الغزالى (اشراف)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٠، دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٢)، ص ص ١٩٠ – ١٩١.

* شاركت الأحزاب الصغيرة وحزب التجمع فى الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٠، وتعرضت لهجوم شديد من قبل حزب "العمل" بالتحديد على اتخاذها هذا الموقف

(٢٤) الأحرار، ٧/٤/١٩٨٦.

(٢٥) الأهرام، ٢٢/٤/١٩٨٦.

(٢٦) جريدة النور ١٣/٤/١٩٨٨.

* لاحظ زيادة نسبة الوجود الإسلامى فى فرع النقابة بالعاصمة وبمحافظات الصعيد.

(٢٧) الشعب، ٢٨/٢/١٩٨٩.

(٢٨) أى منصب الوكيل، والأمين العام، وأمين الصندوق، وأمين مساعد، وأمين مساعد الصندوق، ورئيس الهيئة التأديبية العليا، الأهرام، ٢/٥/١٩٩٠.

(٢٩) الشعب، ٢١/٤/١٩٩٢.

(٣٠) النور، ٢٢/٤/١٩٩٢.

(٣١) الشعب، ٢١/٤/١٩٩٢.

* شارك فى التصويت فى هذه الانتخابات حوالى ٣٠ ألف طبيب من اجمالى ١٠٠ ألف.

(٣٢) الأهرام، ٢/٣/١٩٩١.

(٣٣) الشعب، ٥/٣/١٩٩١.

(٣٤) الأحرار، ١٤/٩/١٩٩٢، والشعب، ٧/٨/١٩٩٢.

(٣٥) الأهرام، ١٥/٥/١٩٩٣.

(٣٦) الوفد، ٢٨/٤/١٩٩٣.

(٣٧) الشعب، ٣٠/٤/١٩٩٢.

(٣٨) أحمد فارس عبد المنعم، جماعات المصالح فى د. على الدين هلال (محرر)، النظام السياسى، (المركز العربى للبحث والنشر ١٩٨٣)، ص ص ٢٨٣ – ٢٨٦.

* تعكس طريقة الانتخاب فى النقابات العمالية درجة أعلى من القيود بخلاف الحال فى النقابات المهنية. فبينما فى الحالة الأخيرة يكون الانتخاب من اختصاص الجمعية العمومية للنقابة التى تمثل القاعدة العريضة من الأعضاء، فإنه فى حالة النقابات العمالية فان مجلس إدارة النقابة العامة هو الذى يختار رئيساً له من بين أعضائه. كما أن مجلس إدارة الاتحاد العام للنقابات هو الذى يختار رئيساً له من بين اعضائه دون أن يكون للقاعدة العمالية رأى فيها. وهو ما أضفى طابعاً بيروقراطياً عليها ودعم من استمرار الوصاية الإدارية لوزارة العمل عليها.

(٣٩) Guillermo A. O'Donnell, Corporatism and the Question of the state, in James. M. Malloy (ed.) Authoritarianism And Corporatism in Latin America (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977) pp. 68 - 69.

*(٤٠) الادلاء بالصوت فى الانتخابات هو (اقامة الشهادة لله) كما جاء فى دعوة التيار الاسلامى لحث المواطنين على المشاركة، والتى خاض الانتخابات النقابية تحت شعار فضفاض وهو "الاسلام هو الحل". انظر، د. أمانى قنديل

"التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر"، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩، ص ص ١٦٢ -١٦٩.

(٤١) التقرير الاستراتيجى العربى، لعام ١٩٨٧، م.س.، ص ٣٥٢.

(٤٢) انظر نموذج لذلك، أزمة الخليج ومواقف الطرفين تجاهها، فى د. أمانى قنديل، "النقابات المهنية فى مصر وأزمة الخليج"، فى د. مصطفى كامل السيد (محرر) حتى لا تنشب حرب عربية عربية أخرى: من دروس حرب الخليج (القاهرة: مركز البحوث السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ١٩٩٢) ص ص ٢٩٧ - ٣٢٥.

(٤٣) القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣، الأهرام ١٩٩٣/٢/١٨.

(٤٤) اجتماع الجمعية العمومية لنقابة الأطباء فى ١٩٩٣/٢/١٩، والمحامين فى ١٩٩٣/٢/١٨، والعلميين فى ١٩٩٣/٢/١٦، والمهندسين فى ١٩٩٣/٣/٥.

(٤٥) سياسة العمل الاجتماعى الأهلى فى مصر (القاهرة: الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، ١٩٨٣) ص ١٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤٧) القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، ط ٤، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٩، ص ٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ص ١٣ - ١٤.

(٤٩) نفس المرجع، ص ص ١٠ - ١٢.

(٥٠) نفس المرجع، ص ٧٨.

(٥١) نفس المرجع، ص ٨٣.

(٥٢) المرجع السابق، ص ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٥٣) الجدول مستخرج من: الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، سياسة العمل الاجتماعى فى مصر، م.س.، ص ص ٢٤ - ٢٥. ومذكرة من الإدارة العامة لوزارة الشؤون الاجتماعية ١٩٩١/٨/٣١.

(٥٤) ابراهيم إمام يوسف، محمد عبد العاطى على: الخدمات التى تقدمها الهيئات الأهلية والحكومية للشباب، الندوة القومية للشباب، القاهرة: وزارة الشؤون الإجتماعية بالتعاون مع الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، منظمة اليونيسف، ١٦/١٤ يناير ١٩٨٦.

(٥٥) الجدول مستخرج من: القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، م.س.، ص ص ٦٨ - ٧٦.

(٥٦) الجدول مستخرج من: القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، م.س.، ص ص ٧٩ - ٨٢.

(٥٧) الجدول مستخرج من: «كتاب القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية»، م.س.، ص ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٥٨) القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤، م.س.، ص ٢٣.

(٥٩) صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات (القاهرة: البداية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص ٣٢.

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٤ - ص ٢٥.

* من أمثلة ذلك اتخاذ قرار باغلاق مسجد "النور" التابع لجمعية الهداية الإسلامية والذى يقع بجوار الكاتدرائية الرئيسية مقر البابا شنودة حيث كان مقراً لممارسة بعض الأنشطة السياسية من قبل الجماعات الإسلامية.

(٦١) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٢) ص٤٦٦.

(٦٢) مقابلة مع د. عبد العظيم خطاب مدير فرع الجمعية الشرعية بالقاهرة، فى مقر الجمعية الرئيسى فى القاهرة، شارع الجلاء يوم ١٠/١١/١٩٩١.

(٦٣) مقابلة مع د. جميل أحمد علام، عضو مجلس الإدارة بالفرع الرئيسى، فى المقر الرئيسى بالجمعية، القاهرة، شارع الجلاء، فى ٢ ، ٣/١١/١٩٩١.

(٦٤) المقابلة السابقة

(٦٥) د. عبد العظيم حامد خطاب، لمحات من تاريخ الإمام الشيخ محمود محمد خطاب السبكى (القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٥) ص ص ١٤١ – ١٤٥.

(٦٦) المقابلة السابقة مع د. جميل أحمد علام، عضو مجلس إدارة الجمعية الشرعية.

(٦٧) المقابلة السابقة، والتقارير الشهرية عن سير مشروع "رعاية الطفل اليتيم" الصادرة عن الجمعية الشرعية الفرع الرئيسى ١٩٩٠ – ١٩٩١.

(٦٨) التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٧، م.س.، ص٤٥٢.

(٦٩) عبد اللطيف مشتهرى، هذه دعوتنا (القاهرة: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية، ط ١، ١٩٧٩) ص ٣٠٩.

(٧٠) الامام حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (بيروت: المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، ط ٤، ١٩٧٩) ص١٤٦.

(٧١) التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٩٠ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩١) ص٤٥٢.

(٧٢) جاء ذلك على لسان أحد أعضاء مجلس إدارة الجمعية الشرعية بالفرع الرئيسى فى معرض المقابلة المشار إليها سابقاً: حيث أشار إلى (أن أغلب المشرفين والقائمين على المشروع كانوا من المنتمين إلى حركة الإخوان، وأنهم مارسوا نشاطهم تحت غطاء الجمعية الشرعية. ومما قوى من مركزهم داخل الجمعية قدرتهم الهائلة على تمويل المشروعات الضخمة، حيث بلغ حجم الانفاق على مشروع واحد مثل مشروع "رعاية الطفل اليتيم" مليون جنيه شهرياً).

(٧٣) الاحرار، ١١/٦/١٩٩٠.

(٧٤) المقابلة السابقة.

(٧٥) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، م.س.، ص ٤٧١.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٤٧٠.

(٧٧) وفقاً لإحصاء ١٩٨٦ والذى ورد فى بحث مقدم من ابراهيم إمام "الخدمات التى تقدمها الهيئات الأهلية والحكومية للشباب" فى الندوة القومية للشباب، م.س.، ص ١١.

(٧٨) الجدول مستخرج من: «كتاب القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية»، م.س.، ص ص ٦٨ – ٧٥.

* تصدر الجمعية مجلة بعنوان "رسالة الإسلام" وتتناول مختلف القضايا التى تمس شؤون الإسلام والمسلمين فى مختلف أنحاء العالم، وتعمل المجلة على نشر أفكار الجمعية فضلاً عن دورها فى التنشئة الدينية.

* تعتمد الجمعية بشكل أساسى فى تمويل أنشطتها على مصادر التمويل غير الحكومية (حيث لا تتعدى المعونة الحكومية ألفى جنيه سنوياً) والتى تتراوح بين الاشتراكات التى يدفعها الأعضاء إلى جانب التبرعات والهبات التى ترد للجمعية من جهات مختلفة فضلاً عن مصادر التمويل الخاصة (مثل حصيلة إيرادات الحفلات التى تقيمها الجمعية، والمطبوعات التى تصدرها، وطبع طوابع خاصة وطرحها للبيع) لائحة النظام الأساسى لجمعية الشبان المسلمين المعدلة وفقاً للقانون ٣٢/١٩٦٤ ولائحته ٩٣٢/١٩٦٦.

(٧٩) اللائحة الداخلية لجمعية أنصار السنة المحمدية، ص ص ١ - ٣.

(٨٠) المؤتمر العام لجمعية أنصار السنة المحمدية، مجلة الهدى النبوى العدد ٢٠، ص ص ٣٧ - ٣٩.

* كان عضواً فى جماعة "شباب محمد" التى انشقت عن الإخوان عام ١٩٣٩ بسبب الخط التوفيقى الذى اتبعه المرشد الأول لجماعة الاخوان الشيخ حسن البنا مع النظام، ورفضها للتعاون مع حركة الضباط الأحرار. ثم أسس جمعية "الهداية الإسلامية" التى أقامت العديد من المساجد ومنها جامع "الشهداء بالسويس" وجامع "النور" بالعباسية فى القاهرة، والتى لعبت دوراً سياسياً بارزاً فى الثمانينيات، وقد سبق اعتقال الشيخ سلامة عام ١٩٦٦.

(٨١) Gilles Kepel, "les groupes Islamiques en Egypte Flux et Reflux 1981 - 1986" op.cit., pp. 438-439.

(٨٢) التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٦، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام ١٩٨٧) ص ٢٩٨. وجدير بالذكر إنه قد تم القبض على الشيخ طه السماوى عام ١٩٨٦ بتهمة إحراق بعض محلات الفيديو، ثم صدر حكم قضائى ببراءته فى سبتمبر ١٩٨٧.

(٨٣) زاد عدد المساجد الأهلية بما يقرب من الضعف منذ بداية الثمانينيات وحتى مطلع التسعينيات فقد قدر عددها وفق تصريحات وزارة الأوقاف ٤٠ ألف مسجد أهلى عام ١٩٨١ (الأهرام ٥/١١/١٩٨١) تزايد إلى ٧٠ ألف فى ١٩٨٩ (حسب تصريح وزير الأوقاف فى جريدة مايو ٢/١/١٩٨٩).

(٨٤) أدى قرار الخروج فى مسيرة من مسجد صلاح الدين احتجاجاً على قرار وزارة الأوقاف بتغيير خطيب المسجد إلى وقوع صدام مع قوات الأمن (الأهرام ١٩/٥/١٩٩٠).

(٨٥) فى عام ١٩٨٥ أعلنت وزارة الأوقاف ضمها لحوالى ٢٨ مسجداً أهلياً (الأهرام ٢٥/٦/١٩٨٥)، ثم ٢٩ مسجداً (الأهرام ٥/٩/١٩٨٥)، و ٤٥ مسجداً (الأهرام ٢٣/٩/١٩٨٥)، و ٥١ مسجداً (الأهرام ٨/١٠/١٩٨٥)، كما أعلنت عن ضمها لـ ١١٠ مسجد فى عشر محافظات (الأهرام ١٦/٨/١٩٨٦) وبلغ الرقم ٦٠٠٠ مسجد فى أواخر الثمانينات (الأهرام ٢/١/١٩٨٩)، ويتضح من هذه الأرقام ضآلة عدد ما تستطيع الوزارة ضمه وإخضاعه إليها من هذه المساجد مقارنة بعددها الإجمالى الذى أعلنت عنه والذى تراوح بين ٦٠ ألف و ٧٠ ألف مسجد أهلىّ.

(٨٦) تم الإعلان عن تخصيص ميزانية قدرها ٢.٥ مليون جنيه لإنشاء مائة كُتَّاب فى مختلف المحافظات (الأهرام ٣/١١/١٩٨٩)، وفى ابريل ١٩٩١ صرح وزير الأوقاف أن الدولة تتكلف ٥ مليون جنيه لمشروع تحفيظ القرآن (الأهرام المسائى ١١/٤/١٩٩١)، هذا فضلاً عن تسهيلات القروض والتيسيرات التى تمنحها للدعاة ومحفظى القرآن (الجمهورية ١٢/٤/١٩٩٢)، و(الأهرام ١٩/٧/١٩٩١).

* مهد سقوط وزارة اسماعيل باشا صدقى (١٩٣٠ - ١٩٣٣) التى استبدلت دستور ١٩٢٣ بدستور ١٩٣٠ الطريق لظهور موجات عالية من الاضطرابات السياسية التى طالبت بعودة دستور ١٩٢٣.

(٨٧) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، ترجمة إكرام يوسف، (القاهرة: دار سينا للنشر، ط١، ١٩٩١) ص ص ٥٥ - ٥٨.

(٨٨) د. عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر ١٩١٨، ١٩٣٦، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٨٣) ص ص ٧٨ – ٨٠.

(٨٩) انظر: حسن البنا، "الامام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي" (بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٧٤).

وزكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية، م.س، ص ص ٢٧١ – ٣٠٩.

(٩٠) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م.س.، ص ص ٢٢٩ – ٢٣٠.

(٩١) رفعت السعيد، حسن البنا، متى وكيف ولماذا (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٧) ص ١٤٤.

(٩٢) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، م.س.، ص ٦٢.

(٩٣) المرجع السابق، ص ص ٦٤ – ٦٥.

(٩٤) نفس المرجع، ص ص ١٤٣ – ١٥٠.

(٩٥) نفس المرجع، ص ص ١٨٤ – ٢٠٧.

* أعادت هذه اللائحة المادة (٥٦) مكرر التى تُخضع اتحاد الطلبة لرقابة الاتحاد الاشتراكى حيث نصت على أن "يكون لمجالس اتحاد الطلبة ولجانها على كافة المستويات رواد من أعضاء هيئة التدريس ولا تكون اجتماعات هذه المجالس أو اللجان صحيحة إلا بحضور الرائد، وتكون له رئاسة الجلسة، ويكون صرف أموال الاتحاد بشيكات موقع عليها من رائد الاتحاد ورئيسه والمراقب المالى والإدارى، ويكون تعيين رائد اتحاد الكلية والمعهد ورواد لجانه بقرار من عميد الكلية بموافقة وكيل الجامعة لشؤون أقسام الليسانس والبكالوريوس ويكون وكيل الجامعة لشؤون أقسام الليسانس والبكالوريوس رائد اتحادها ويتولى تعيين رواد اللجان على مستوى الجامعة، ويكون تعيين رائد الاتحاد العام لطلاب الجمهورية بقرار من لجنة التنظيم للاتحاد الاشتراكى العربى.

(٩٦) لائحة اتحاد طلاب الجمهورية العربية المتحدة (مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٩١)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، نظام الجامعات فى الجمهورية العربية المتحدة (١٩٧٠) ص ص ١٦٣ – ٢٨٥.

* اندلعت هذه الانتفاضة فى يناير ١٩٧٢ على إثر خطاب رئيس الجمهورية أنور السادات فى ١٣ يناير الذى برر فيه عجزه عن الوفاء بالتزامه الخاص بجعل عام ١٩٧١ عام "الحسم" لخوض المعركة ضد إسرائيل، وبدأت الاضطرابات فى كلية الهندسة بجامعة القاهرة حيث قادتها الكتلة الطلابية التى نظمت نفسها تحت اسم "جماعة أنصار الثورة الفلسطينية".

(٩٧) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، م.س.، ص ص ٢١٢ – ٢٢١.

(٩٨) انظر: شهادة ضباط الأمن بأسيوط فى المحكمة أثناء نظر القضية الخاصة بأحداث أسيوط: الأخبار ٢٧/٢/١٩٨٣، و٦/٣/١٩٨٣.

– محمد عبد السلام الزيات، دائرة العنف والقرار السياسى، الأهالى ٢٣/٣/١٩٨٣.

– عادل حمودة، صفقة تحت قبة الجامعة، روز اليوسف ١/٩/١٩٨٦.

– د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، م.س.، ص ٢٣٠.

(٩٩) كانت هذه الجماعة وفقاً لرؤية أحد مؤسسيها بمثابة جماعة إسلامية جديدة تؤكد الوجود السياسى الإسلامى وكبديل للقيادة الشيوعية فى الجامعة (وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية – هندسة القاهرة، ١٩٦٨ – ١٩٧٥، القاهرة: مطابع مدكور ١٩٧٦) ص ١٢٠.

* ووفقاً لنفس الرواية فقد لجأ كبار المسئولين فى الحكومة إلى عرض الأموال على أعضاء الجماعة وتحريضهم على

استخدام العنف ضد خصومهم اليساريين، وكما يشير وائل عثمان: (كان كبار المسئولين بالاتحاد الاشتراكى العربى بما فيهم الأمين العام يؤكدون على الأطس الأيديولوجية للتعاون المشترك بينهم وبين الاسلاميين(فى محاولة للتقرب منهم، كما أكد الأمين العام للاتحاد الاشتراكى أنه يتفق فى فكره تماماً مع الفكر الإسلامى)، ويضيف (أن د. كمال أبو المجد استعاد أمامهم ذكريات تجربته الخاصة عندما كان عضواً فى جماعة الإخوان مؤكداً على أن الدولة لا تعادى إلا الافكار الماركسية)، المرجع السابق، ص ص ١٠٢، ١٩٥.

(١٠٠) Nazih N. Ayubi, "The political Revival of Islam", Jimes, Vol. 12, 1980. p. 49.

* ظهر ذلك بشكل حاد بعد زيارة الرئيس السادات إلى القدس فى ١٩٧٧ حيث أثارت الزيارة غضباً شديداً من قبل الجماعات الإسلامية فى الجامعة وكذلك استقباله لشاه إيران فى مصر بعد قيام الثورة الإيرانية فى ١٩٧٩.

(١٠١) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، م.س.، ص ص ٢٧٤ – ٢٧٥.

(١٠٢) اجتماع الرئيس السادات مع هيئة تدريس جامعة الاسكندرية، الأهرام ٣، ١٩٨٠/٩/٤.

(١٠٣) ولقاء الرئيس السادات مع رجال الفكر الإسلامى، الأهرام ١٩٧٩/٨/٢٢.

(١٠٤) الأهالى ١٩٨٢/٩/٢٩، الأخبار ١٩٧٧/١/٣١.

* سبق أن شهدت الجامعة ممارسات مماثلة فى النصف الثانى من الثلاثينيات تحت تأثير انتشار التنظيمات والحركات السياسية الناشئة وقتئذ (الاخوان المسلمين، مصر الفتاة)، بين الحركة الطلابية، وبعد تراجع مركز الوفد، فشهد عام ١٩٣٧ على سبيل المثال صدامات بين الطلاب الوافدين، وغير الوافدين حول مسائل تدريس الدين والفصل بين الجنسين فى الجامعة (د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، م.س.، ص ٣٧ – ٣٨).

(١٠٥) يرى البعض أن هذه التعديلات وضعت بعد أن فقد الرئيس السادات الثقة فى إمكانية كسب تأييد قطاع طلاب الجامعات لسياساته، خاصة بعد أن احتلت الجماعات الإسلامية مكان القيادة الطلابية، ولكنها سارت على نفس الخط المعارض للنظام بل وبشدة بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل.

* حيث تنص المادة ٣٢٨ على أن "يحضر اجتماعات المجلس رئيس الجهاز الفنى لرعاية الشباب بالكلية أو المعهد... ويكون أميناً لصندوق المجلس".. فتنص المادة ٣٣٢ على "ضرورة الحصول على موافقة عميد الكلية أو المعهد أو نائب رئيس الجامعة المختص بحسب الأحوال على إقامة الندوات أو المحاضرات أو المؤتمرات أو المعارض..." و"يبطل كل قرار يصدر عن أى مجلس من مجالس اتحادات الطلاب أو لجانها إذا كان مخالفاً للقوانين أو اللوائح ويقف كل أثر له".. و"يحق لرؤساء الجامعات أو نوابهم أو عمداء الكليات أو المعاهد أو وكلائهم بحسب الأحوال إيقاف أى قرار يصدر عن أى مجلس من مجالس اتحادات الطلاب أو لجانها يكون مخالفاً للتقاليد الجامعية" و "لا يجوز التصرف فى أموال الاتحاد إلا فى أغراضه وبناء على شيكات توقع من رائد مجلس الاتحاد المختص "توقيع أول" ومن أمين الصندوق المختص وتوقيع ثان". وأيضاً ما نصت عليه المادة ٣٢٨ "يختص رائد مجلس الاتحاد أو لجنته بتحضير جدول الأعمال والدعوة إلى الانعقاد وإدارة الجلسة ومتابعة تنفيذ القرارات".

(١٠٦) إلى جانب القسم السادس من الباب الثالث من اللائحة، جاءت المادة ٣٣٩ لتضيف عقوبات أخرى لتأديب الطلاب.

(١٠٧) كان الرئيس السادات قد ألغى الحرس الجامعى فى عام ١٩٧١، وأثيرت فكرة تشكيله من جديد بعد أحداث ١٧، ١٨ يناير ١٩٧٧، ثم بشكل أكثر جدية بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل فى فبراير ١٩٧٩.

* سمى هذا التجمع باسم "حورس" الذى كان رمزاً لدورة الألعاب الأفريقية والتى عمل فيها الآلاف من طلاب الجامعات لمرافقة وفود الدول المشاركة والمساهمة فى تقديم الخدمات اللازمة للدورة. وقد كون هؤلاء الطلاب نادياً تحت

الرعاية المباشرة للدكتور عبد المنعم عمارة رئيس المجلس الأعلى للشباب والرياضة، ويمارس أنشطته في مختلف الجامعات المصرية التي ينتمي إليها أعضاء هذا النادي.

(١٠٨) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، م.س.، ص ص ٤٧ – ٥٥.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(١١٠) د. مصطفى كامل السيد، المجتمع والسياسة في مصر، دور جماعات الضغط في النظام السياسي المصري (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣) ص ٣٩.

* شهدت الثمانينيات وأوائل التسعينيات وجوداً مكثفاً لأعضاء هذه الجماعة في مناطق مثل عين شمس والمطرية وامبابه، وغيرها من الأحياء التي تشكل أحزمة الفقر في العاصمة، وسعت للسيطرة على هذه المناطق ومثلث منطقة "امبابه" نموذجاً واضحاً على ذلك في التسعينيات حيث شهدت أعنف مواجهة بين أعضاء "الجماعة الإسلامية" وقوات الأمن.

** أسس هذه الجماعة شكري مصطفى أثناء وجوده بالسجن وكان منتمياً إلى جماعة الإخوان المسلمين وتأثر بأفكار سيد قطب قبل تشكيل جماعته تحت اسم "جماعة المسلمين".

* على سبيل المثال يبرر تنظيما "الواثقون من النصر"، و "الحركيون" اللذان انشقا عن تنظيم الجهاد استباحة أموال غير المسلمين، وظهر ذلك عمليا من خلال العمليات المتكررة للسطو على بعض محال بيع المصوغات الذهبية المملوكة لأقباط.

(١١١) من أمثلة ذلك جماعة: شوقي الشيخ أو "الشوقيون" المنشقة عن (جماعة المسلمين) أو التكفير والهجرة، التي أنشأها شكري مصطفى، والذي انشق بدوره عن جماعة الإخوان المسلمين. كما كانت الخلافات حول القيادة سبباً في الصدام المسلح الذي وقع بين بعض هذه الجماعات. ومن أمثلتها المواجهة التي جرت بين مجموعتي "أحمد يوسف" و "حسام البطوجي" في بني سويف وأسفرت عن مقتل ثمانية أشخاص من المجموعتين من ضمنهم رئيس المجموعة الأخيرة ، وقد انشقت المجموعة الأولى عن "الجماعة الإسلامية"، وانشقت الأخرى عن تنظيم الجهاد، وعرفت بعد ذلك بجماعة "الحركيون".

(١١٢) من الوثائق غير المنشورة لجماعة "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية"، ومجلتهم التي تصدر تحت عنوان "كلمة حق" انظر: هالة مصطفى "الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، م.س.، ص ص ١٧٠ – ١٨١.

(١١٣) وثيقة "الجهاد ومعالم العمل الثوري"، وثيقة غير منشورة من إصدارات تنظيم "الجهاد" (د.ت، د.ن) ص ص ٢٢ – ٢٣.

(١١٤) المرجع السابق، ص ص ٧ – ٨.

(١١٥) كمال السعيد حبيب (أحد قيادات تنظيم الجهاد)، حركة الإحياء الإسلامي، وثيقة غير منشورة من إصدارات تنظيم الجهاد، (د.ت، د.ن) ص ١٧، وطارق الزمر "فلسفة المواجهة"، إصدارات نفس التنظيم، (د.ت، د.ن) ص ٢٦.

(١١٦) المرجع السابق، ص ٣٦.

(١١٧) كمال السعيد حبيب، حركة الإحياء الاسلامي، م.س.، وميثاق العمل الإسلامي (وثيقة غير منشورة – اصدارات الجماعة الإسلامية، د.ت، د.ن) ص ص ١٤، ٩٥.

(١١٨) حسنين توفيق ابراهيم، ظاهرة العنف السياسي في مصر: دراسة كميه تحليلية، مقارنة، ١٩٥٢ – ١٩٨٧، المستقبل العربي، عدد ١١٧، ١٩٨٨/١١، ص ص ٣١ – ٣٣.

(١١٩) انظر الإحصاءات الدالة على هذه النتيجة:

- في المتابعة السنوية لتطور أحداث العنف في التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام في سنوات ١٩٩٠ - ١٩٩٣.
- وكذا انظر متابعة شهرية لتطور أحداث العنف في النشرة الشهرية التي يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الاجتماعية باسم المجتمع المدني. اعداد سنوات ١٩٩٢ - ١٩٩٣.

* تبنى هذه السياسة وزير الداخلية السابق عبد الحليم موسى.

(١٢٠) د. حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي في مصر، دراسة كمية/ تحليلية/ مقارنة ١٩٥٢ - ١٩٨٧، م.س.، ص ص ٢٣-٣٦.

(١٢١) قرار رئيس الجمهورية العربية المتحدة، لقانون رقم ١٦٢، لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ، التعبئة والأمن القومي والدفاع المدني والطوارئ (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٦) ص ص ١٥٥-١٦٢.

* لم تتجاوز فترة امتداد حالة الطوارئ في التاريخ السياسي المعاصر حتى عام ١٩٦٧ أكثر من أربعة أعوام، فقد أعلنت أول مرة في عام ١٩٣٩ أثناء وزارة أحمد ماهر وانتهى العمل بها في أكتوبر ١٩٤٥، ثم أعلنت للمرة الثانية في مايو ١٩٤٨ بعد اندلاع حرب فلسطين، ثم ألغيت في ابريل ١٩٥٠، وأعلنت للمرة الثالثة في يناير ١٩٥٢ بعد حريق القاهرة والغيت في يونيو ١٩٥٦، وقد ارتبط إعلان حالة الطوارئ في كل هذه المرات بحالة حرب باستثناء حالة واحدة هي حريق القاهرة. منار الشوربجي، المنظور الدستوري والقانوني، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الأول لشباب الباحثين في العلوم السياسية، المنظور السياسي في مصر ١٩٨٢ - ١٩٩٢، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية ١٧ - ١٩ أكتوبر ١٩٩٣، ص ص ٢٠-٢٢.

(١٢٢) الأهرام الاقتصادي، ١٩٩٢/٧/٢٧.

(١٢٣) الأهرام ١٩٨٧/٣/١٤.

(١٢٤) النور ١٩٨٩/١/٤.

(١٢٥) الأهرام ١٩٩٢/١٢/٦.

(١٢٦) الأهرام ١٩٩٢/١١/٢.

(١٢٧) الأهرام ١٩٩٣/٤/١.

(١٢٨) الجمهورية ١٩٩٣/٣/٢.

(١٢٩) الأهرام ١٩٩١/٢/١.

(١٣٠) الوفد ١٩٩٢/٣/٤.

(١٣١) الوفد ١٩٩٢/٢/١٩.

* لم تقتصر النزعة الاستقلالية للأزهر على مواقفه من القضايا الداخلية وإنما امتدت إلى القضايا الخارجية، ففي حين ساند النظام في موقفه من حرب الخليج، اتخذ موقفاً متميزاً تجاه قضية البوسنة والهرسك بدعوى ضرورة دعم الأقليات المسلمة في العالم، وهي الدعوة التي تبناها شيخ الأزهر وعقد باسمها مؤتمراً لمناصرة شعب البوسنة والهرسك (الشعب ١٩٩٣/٦/٢٥).

(١٣٢) تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (نشرة غير دورية) عدد ١٦ يوليو ١٩٩٣، ص ٤.

(١٣٣) الحياة ١٩٩٣/٦/٢٣.

(١٣٤) الأهرام ١٩٩٢/١١/١٨.

(١٣٥) من أمثلة ذلك: الأعمال الكاملة للدكتور فرج فودة، ديوان "آية جيم" للشاعر حسن طلب، رواية "مخلوقات الأشواق

الطائرة" لانور الخراط، رواية "المراة" لابراهيم عيسى، "قنابل ومصاحف" لعادل حمودة، "الإسلام السياسى، "الخلافة الإسلامية" المستشار محمد سعيد عشماوى، "وراء الحجاب" لسناء المصرى، "محمد رسول الحرية" لعبد الرحمن الشرقاوى، "القرآن محاولة لفهم عصرى"، "الله والانسان" للدكتور مصطفى محمود، "من هنا نبدأ" لخالد محمد خالد، "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، "مسافة فى عقل رجل" لعلاء حامد، هذا بالاضافة إلى نفس الدور الرقابى الذى مارسه فى مجال الأعمال الفنية. (روز اليوسف ١٠/٥/١٩٩٢).

(١٣٦) علق الرئيس مبارك على هذا الأمر بقوله: "أن الأزهر عندما يبدى أى تعليق يكون معبراً عن الالتزام بعقيدتنا.. ومن هنا لا نستطيع أن نقول للأزهر لا تفعل ذلك.." (الأهرام المسائى ٢٧/١/١٩٩٣).

(١٣٧)الأهرام١٥/١٠/١٩٩٣.

خـاتـمـة

تحددت العلاقة بين النظام والمعارضة الإسلامية من خلال عوامل متشابكة تاريخية وسياسية واجتماعية، فى هذا السياق يمكن تتبع خصائص النظام السياسى المصرى بالرجوع إلى السمات العامة التى حكمت هذا النظام منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، والتى شكلت إطاراً تحليلياً للتحولات والتغييرات التى طرأت عليه فى العهدين التاليين. فقد أحدثت التجربة السياسية التى مرت بها مصر فى ١٩٥٢ انقطاعاً هاماً مع الحقبة الليبرالية الأولى التى عرفتها البلاد، والتى وضعت الأسس الأولى لقيام نظام ديمقراطى ليبرالى من خلال دستور ١٩٢٣، وهو نظام يتسم بالتأكيد على حقوق الفرد والمواطنة والحريات العامة، وإقامة المؤسسات السياسية الحديثة، والأخذ بنظام التعددية الحزبية.

وعلى العكس استند نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ إلى شرعية "ثورية" واتسم بتوجه أيديولوجى "شعبوى" كان تعبيره المؤسسى الأخذ بصيغة التنظيم السياسى الواحد، ورفض مبدأ التعددية والتمايز الحزبى والتنظيمى، وانسحب نفس الموقف على المجال الاقتصادى والاجتماعى وهو ما كرس فى النهاية الطابع السلطوى للنظام، وقد ساعدت الخلفية الاجتماعية للنخبة الحاكمة، والتى انتمت - فى معظمها - إلى إحدى شرائح الطبقة الوسطى، وبالتحديد البورجوازية الصغيرة على ترسيخ هذه الطبيعة للنظام.

فلم تعبر هذه الشريحة عن توجه فكرى أو سياسى متجانس وانما تأرجحت بين اتجاهات وتيارات فكرية وسياسية متعددة، وهو ما انعكس على سلوكها السياسى وتوجهاتها التى اتسمت بنفس السمة. ومن هنا فقد حملت العهود الثلاثة التى تعاقبت على النظام منذ ذلك الوقت اختلافات فى التوجهات السياسية، رغم عدم التغيير الجوهرى فى طبيعة النظام والخصائص الأساسية الحاكمة له.

إن انتهاء عهد الرئيس عبد الناصر وتولى الرئيس السادات الحكم قد حمل

مظاهر هامة للتحولات التى طرأت على التوجهات الرئيسية للنظام، ففى هذا الإطار تم الانتقال من التنظيم السياسى الواحد إلى التعددية الحزبية المقيدة، ومن الاقتصاد القائم على التخطيط المركزى إلى الانفتاح الاقتصادى، وهو ما يعنى التوجه نحو الشكل الديمقراطى الليبرالى للنظام، ولكن بقيت هذه العملية تتسم بالمخلوطية فى عهد السادات حيث ظل النظام محتفظاً بالخصائص السلطوية جنباً إلى جنب مع التحولات السياسية التى شهدها نفس العهد.

وخطى عهد الرئيس مبارك خطوات أوسع للاقتراب من هذه الصيغة، حيث اتجه نحو تحقيق مزيد من الليبرالية السياسية والاقتصادية، كما سعى لدفع عملية التحول الديمقراطى، ولكن على الرغم من هذه التحولات المتتالية فمازال النظام يعيش مرحلة انتقالية من الشكل السلطوى الذى ورثه عن نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ إلى الصيغة الديمقراطية الليبرالية التى يسعى إليها، ومن هنا فقد تراوحت سياسات النظام بشكل عام بين التعبير عن الطابع السلطوى حيناً والاتجاه الليبرالى حيناً آخر، كما شهدت نفس المرحلة بروز حركات الاحتجاج الاجتماعى التى تعبر عن أحد مستويات اختلال التوازن الاجتماعى فى هذه المرحلة الانتقالية.

وتنعكس هذه الطبيعة للنظام بشكل مباشر على سلوكه السياسى وسياساته إزاء المعارضة السياسية، فاختيار النظام لاستراتيجية معينة تجاه المعارضة يتوقف فى النهاية على خصائصه، حيث يكون اللجوء إلى استراتيجية ما ملائماً لنمط معين من النظم السياسية وغير ملائم لنمط آخر، وتتراوح هذه الاستراتيجيات بين إتاحة أكبر قدر من حرية التعبير والتمثيل للمعارضة من خلال أوعية وقنوات ومؤسسات مفتوحة، كما هو الحال فى النظم الديمقراطية التعددية، والتقييد الشديد عليها كما فى النظم الشمولية، التى تتسم بقدر عال من الهيمنة السياسية على المعارضة، وتضع قيوداً صارمة على حرية القوى السياسية فى التعبير عن نفسها من خلال المؤسسات القائمة، وبالتالى تتبع هذه النظم استراتيجيات قمعية فى مواجهة المعارضة.

وإلى جانب هذين النمطين يوجد نمط مختلط يتراوح سلوكه إزاء المعارضة بين التقييد وبين السماح لها بحرية نسبية فى التعبير عن نفسها، أى أنها تقع فى المنطقة الوسط بين النمطين السابقين، ويصنف النظام السياسى المصرى ضمن هذا النمط الأخير، حيث تتخذ درجة التقييد التى يفرضها على المعارضة طابعاً نسبياً اختلف باختلاف العهود السياسية الثلاثة التى مرت بها مصر منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢.

فى هذا الإطار كان لجوء النظام إلى التقييد على المعارضة أعلى فى العهد الناصرى فى ظل صيغة التنظيم السياسى الواحد، واختلف الأمر نسبياً فى السبعينيات بعد التحول إلى التعددية السياسية المقيدة، ثم حقق النظام درجة أعلى من الانفراج السياسى أمام قوى المعارضة السياسية فى الثمانينيات حيث تمتعت بدرجة أكبر من حرية التعبير وممارسة النشاط، وإن لم يصل ذلك إلى حد الرفع الكامل للقيود السياسية المفروضة عليها خاصة فى مجال تشكيل الأحزاب السياسية، أو حرية الانتخابات العامة.

وفى إطار هذا النمط "المختلط" الذى يجمع بين التقييد وحرية العمل النسبى أمام المعارضة يلجأ النظام حفاظاً على هذه الوسطية إلى استخدام أساليب أخرى لتهدئة المعارضة ومنع وصول الصراع السياسى إلى نقطة الانفجار، وتتراوح هذه الأساليب بين محاولات الاحتواء، والاستقطاب، والتحييد وغيرها.

وإذا كانت هذه السمات العامة التى يتحدد فى إطارها سلوك النظام واستراتيجياته تجاه المعارضة السياسية ترجع إلى الخصائص والسمات التى يتمتع بها، فإن العوامل الأخرى فى تحديد هذه الاستراتيجيات ترجع إلى طبيعة المعارضة السياسية نفسها واستراتيجياتها تجاه النظام.

فى هذا الإطار يمكن تحليل الاتجاهات الكبرى التى حكمت سياسات واستراتيجيات النظام المصرى تجاه المعارضة السياسية الإسلامية حيث حملت قدراً من الخصوصية ميزها عن غيرها من أنماط المعارضة السياسية نظراً

لطبيعتها وللشرعية السياسية الدينية التى استندت عليها من ناحية، وللبعد التاريخى الذى حكم علاقتها بالنخبة الحاكمة منذ ١٩٥٢ من ناحية أخرى.

مثلت هذه المعارضة تاريخياً جماعة الإخوان المسلمين أولى الحركات السياسية الإسلامية التى ظهرت فى أواخر العشرينيات، واستمر وجودها السياسى على مدى يزيد عن ستة عقود متتالية رغم تعرضها للحل مرتين.

ولأن هذه الحركة سعت للقيام، منذ وقت مبكر، بدور سياسى واجتماعى يتجاوز الدور الدينى، فقد دخلت بشكل مباشر إلى دائرة الصراع على السلطة، وكان دخول الجماعة إلى هذه الدائرة نقطة تحول هامة فى تاريخها بعد انقضاء فترة الدعوة والانتشار الأولى، وبداية مرحلة طويلة واجهت خلالها الكثير من الأزمات سواء على مستوى علاقتها بالسلطة أو على الصعيد الداخلى.

فقد اكتسبت علاقة الإخوان بالنخبة السياسية لثورة يوليو خصوصية هامة، نتجت عن وجود قواسم مشتركة أهمها الانتماء إلى أصول اجتماعية متقاربة، حيث عبرت كل من جماعة الإخوان المسلمين وحركة الضباط الأحرار عن طموحات بعض شرائح الطبقة الوسطى المصرية خاصة الصغيرة منها، ولذا فقد أدى انتصار حركة الضباط الأحرار على النظام القديم ونخبته السياسية وتوليها الحكم إلى ازدياد التطلعات السياسية للجماعة وبالذات تطلعاتها فى اقتسام السلطة، ومن هنا كان صراعها مع نخبة نظام ١٩٥٢ حاداً لانه كان صراعاً بين أجنحة مختلفة لطبقة اجتماعية واحدة بعد أن وصل جناح منها إلى قمة السلطة، ولذلك لم تفلح جميع محاولات الاحتواء والمهادنة التى اتبعها النظام فى فترات مختلفة فى الاستيعاب الفعلى للجماعة، كما لم يثنها أسلوب الترغيب والاستقطاب لبعض أعضائها عن مطلبها الأساسى وهو المشاركة فى السلطة. وظلت مراحل التعاون القصيرة التى مرت بها علاقة الجماعة بالسلطة تحكمها دواعى المصلحة المرحلية، بينما بقيت عوامل المنافسة الكامنة والصراع هى السمة الغالبة على هذه العلاقة طوال العهود السياسية الثلاثة التى شهدتها مصر منذ قيام الثورة.

وكان لهذا الصراع الممتد أثر مزدوج على أساليب العمل السياسى للإخوان، إذ أدى من ناحية إلى تجنب أغلب قياداتهم الدخول فى مواجهة مباشرة مع السلطة من ثم اعتمادهم على سياسة تتسم بالواقعية والنفس الطويل، وفى المقابل كان لنفس التجربة آثارها على إبراز دور التيار المتشدد الذى تبنى أفكار سيد قطب، وأصبح العنف وسيلته الأساسية لإدارة الصراع السياسى مع السلطة، وكانت هذه الخلفية هى التى حكمت السلوك السياسى للجماعات الإسلامية المعاصرة التى مثلت الأجيال الجديدة داخل الحركة الإسلامية.

وإلى جانب هذه التجربة السياسية، لعب البعد الإجتماعى الذى يمكن إرجاعه إلى طبيعة الشرائح الاجتماعية التى يعبر عنها كل من جناحى الحركة الإسلامية (أى الإخوان المسلمين، وجماعات العنف)، دوراً فى تحديد الاستراتيجية السياسية لكل منهما. فقد عبرت هذه الحركة فى مجملها عن أحد جوانب أزمة الطبقة الوسطى التى انتمت إليها، والتى كانت بدورها محلاً لميلاد الكثير من الحركات والأحزاب والتيارات الفكرية والسياسية، ولكن بدرجات متفاوته. فعلى الرغم من أن التشكيل الاجتماعى لجماعة الإخوان المسلمين تركز فى البداية حول الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى خاصة تلك النازحة من الريف إلى المدينة، إلا أنها استطاعت عبر وجودها السياسى الطويل أن تحقق وجوداً ملحوظاً فى أوساط الطبقة الوسطى الحضرية، وهو ما جعلها تتمتع بقاعدة اجتماعية مستقرة نسبياً، أضفت على سلوكها السياسى طابعاً من الاعتدال.

وفى المقابل فإن الخلفية الاجتماعية للجماعات الإسلامية المعاصرة مازالت تتركز فى الطبقات الوسطى الدنيا الريفية والحضرية خاصة تلك النازحة من الريف إلى المدن، وهذه المؤشرات الاجتماعية تشير إلى أنها مازالت تقف على أول السلم الاجتماعى الذى صعد منه الإخوان، أى أنها لم تصل بعد إلى تأكيد مكانتها فى المجتمع بقدر يحقق لها نوعاً من الاستقرار والثقة، وزاد من وضعها القلق الظروف والعوامل الاقتصادية والاجتماعية التى صاحبت سياسات التغيير،

والتى كان من الطبيعى أن تؤثر فى مراحلها الانتقالية على العديد من الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا. ويفسر هذا العامل استقطاب هذه الجماعات انصاراً لها من الطبقات الدنيا وبعض الفئات الاجتماعية الهامشية فى المدن إلى جانب الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى، وخاصة أصحاب التعليم المتوسط. سواء فى الريف أو المدينة، والتى وجدت صعوبة بالغة فى التكيف النفسى والاجتماعى مع التطورات المتلاحقة التى يمر بها المجتمع، فضلاً عن شعورها بدرجة عالية من الحرمان، وربما لعب هذا البعد الاجتماعى دوراً فى تحديد السلوك السياسى لهذه الجماعات حيث اتسم بالرفض والعنف قياساً بالسلوك السياسى للإخوان.

لقد تضافرت طبيعة النظام السياسى وخصائصه المميزة، مع طبيعة حركات المعارضة السياسية الإسلامية والتحولات الأساسية التى طرأت عليها، لتؤثر - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - على سياسات النظام واستراتيجيته تجاهها.

فقد شهدت المرحلة الأولى من قيام ثورة يوليو فترة من التعاون بين جماعة الإخوان المسلمين وحركة الضباط الأحرار، انتهت بانتهاء الغرض السياسى منها.

فقد جمع كل منهما كونهما حركتين خارج السلطة توحد هدفهما فى لحظة تاريخية معينة لهدم دعائم النظام السياسى والاجتماعى القديم السابق على الثورة، وحاولت النخبة الحاكمة الجديدة التى تشكلت من الضباط الأحرار تعويض الإخوان المسلمين عن مشاركتها أو اقتسام السلطة معها باتباع أساليب للاحتواء، والاستقطاب، والتحييد فبدأت الثورة عهدها بالإفراج عن المعتقلين السياسيين من الإخوان، كما تم استثناء الجماعة من قرار حل الأحزاب السياسية فى ١٩٥٣، وأمام استمرار الضغوط السياسية التى مارستها الجماعة على النظام جرت محاولات لتحييدها عن طريق ضم بعض أعضائها للوزارة، مثلما حدث مع الشيخ حسن الباقورى، إلا أن هذه المحاولات كانت أقل من مستوى طموحاتها السياسية، وهو ما غذى عوامل التنافس الكامن بينهما، حتى

انتهى الأمر بصراع محتوم مع السلطة فى ١٩٥٤، ١٩٦٥.

بدأ عهد الرئيس السادات بفترة تعاون أخرى مع الإخوان بررته دواعى المصلحة السياسية، فتم الإفراج عن المعتقلين السياسيين منهم، كما أفسح لهم النظام المجال لحرية التعبير من خلال السماح لهم بإعادة إصدار مجلتى "الدعوة"، و"الاعتصام"، إلا أن هذه الإجراءات كانت بدورها محدودة ومحكومة برغبة النظام فى هذه المرحلة فى توفير دعم سياسى له فى إطار التوجهات الجديدة التى أقدم عليها. وقد دعم هذا التصور عاملان رئيسيان: الأول، هو دواعى الصراع السياسى الذى ساد فى ذلك الوقت والذى مثلت فيه المعارضة اليسارية تحدياً رئيسياً للنظام، ومن ثم كانت محاولته للاعتماد على القوى المعادية تقليدياً لليسار كإحدى الأدوات فى إدارة هذا الصراع، والآخر، تمثل فى سعى النظام فى السنوات الأولى من عهد السادات إلى توفير مصادر جديدة للشرعية تختلف عن تلك التى اعتمد عليها العهد السابق، وارتكزت هذه الشرعية الجديدة على المصادر التقليدية التى يحتل فيها العامل الدينى مكاناً محورياً لمواجهة الشرعية "الثورية" التى ميزت الحقبة الناصرية.

ومن هنا لجأ النظام إلى أسلوب الاحتواء تفادياً للسماح لهم بحق التنظيم المستقل، أو بعودة الشرعية إلى الجماعة التى تعرضت للحل فى عام ١٩٥٤.

وتمثلت أساليب الاحتواء فى رفع النظام لبعض الشعارات السياسية الإسلامية، وتبنى بعض مطالب المعارضة الإسلامية وأهمها قضية تطبيق الشريعة، وتم ترجمة ذلك ليس فقط على مستوى الخطاب السياسى وإنما امتدت إلى الدستور، حيث بدأ النظام فى عام ١٩٧١ بالنص فى المادة الثانية من الدستور على: "إن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، وتوجها بالتعديل الذى أجراه على نفس المادة فى عام ١٩٨٠ لتصبح "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع"، كما حرص نواب الحزب الوطنى الحاكم على تبنى مشاريع القوانين الخاصة بالشريعة وطرحها فى مجلس الشعب، وتم تشكيل لجنة خاصة لمراجعة كافة القوانين لمطابقتها بمبادئ الشريعة

وفقاً للنص الدستورى.

ولم يؤد هذا التحول رغم دلالته السياسية الهامة إلى استيعاب الإخوان أو تحييد معارضتهم للنظام، إذ لم يعترف بهم كقوة سياسية رسمية لها كيانها التنظيمى المستقل. بل على العكس فقد ارتبط هذا التغيير بزيادة التقييد على الإخوان حيث حظر قانون تنظيم الأحزاب السياسية فى ١٩٧٧ قيام أى حزب سياسى على أساس دينى.

وفى المقابل لجأ النظام إلى أساليب أخرى للاحتواء تمثلت فى المواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية معتمداً بشكل أساسى على المؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين لإضفاء نوع من الشرعية الدينية على سياساته وتوجهاته، وذلك فى محاولة لسحب البساط من تحت أقدام هذه المعارضةوتحجيمها.

ولم تقتصر هذه الأساليب على هذا المجال، بل امتدت إلى مجالات التنشئة السياسية والاجتماعية المختلفة مثل مجالات الإعلام والتعليم، كما برز فى نفس الإطار الدور السياسى للمساجد باعتبارها إحدى الوسائل الهامة للتعبئة الجماهيرية، والتى رأى النظام إمكانية توظيفها لخدمة الأهداف العامة له. إلا أن هذه الأساليب بدورها اتسمت بالمحدودية، حيث لم تؤد إلى احتواء المعارضة الإسلامية أو تحييدها بل على العكس فقد أدت إلى مزيد من الربط بين الدين والسياسة، وجعلت الصراع السياسى يدور على أرضية دينية.

وكان لاستخدام هذه الأساليب من قبل النظام آثارا سياسية غير مباشرة، إذ أدى الاعتماد على المؤسسة الدينية ورجال الدين إلى تنامى دورهما الرقابى على الحياة السياسية والاجتماعية، وهو ما شكل بدوره ضغطاً جديداً على النظام، كما أدى الحرص على إضفاء شرعية دينية على السياسات المختلفة التى تبناها النظام إلى تكريس المصادر التقليدية للشرعية السياسية، وهو ما تناقض مع عملية التحول الديمقراطى والتى كانت من المفترض أن تعتمد على المصادر العقلانية والقانونية للشرعية والتى تستمد قوتها من أداء النظام.

وينطبق نفس التحليل على الدور الذى لعبته المساجد - خاصة الأهلية منها - التى ازداد عددها بشكل يفوق قدرة النظام على السيطرة عليها أو توجيهها، بل على العكس فقد سعت المعارضة الإسلامية - بكافة فصائلها - إلى توظيف المساجد للتعبئة السياسية ونشر خطابها السياسى من خلالها.

كما برزت هذه الآثار غير المباشرة على الثقافة السياسية حيث كان الانحياز إلى الرموز والقيم التقليدية إحدى أدوات النظام فى عهد السادات لإدارة صراعه السياسى مع القوى الساسية المعارضة من ناحية، ولاكتساب شرعية سياسية فى مواجهة المعارضة الإسلامية خاصة من ناحية أخرى، وانسحب نفس الموقف على المؤسسات السياسية وعلى عضويتها مما أدى إلى اتسامها هى الأخرى بطابع تقليدى حال دون تطويرها وتحديثها، هذه العوامل أدت فى النهاية إلى تغذية النزعة "المحافظة" التقليدية فى المجتمع والنخبة الحاكمة، وتعارضت مع شعارات التغيير والتعددية والديمقراطية التى رفعها النظام فى عهد السادات، كما شكلت أرضية خصبة نمت عليها جميع الاتجاهات والتيارات السلفية فى المجتمع.

وأخيراً كان لهذه السياسات، آثارها غير المباشرة على الموقف من الأقباط، حيث أثارت معارضة الكنيسة، مما أدى إلى حدوث نوع من المواجهة مع النظام، انتهت بالصدام.

وبالتالى فإن التقييم النهائى للسياسة التى اتبعها النظام فى إطار إستراتيجيته لمواجهة قوى المعارضة الإسلامية اتسم بالكثير من العوامل السلبية التى أبرزتها الآثار غير المباشرة الناتجة عن هذه السياسات، دون أن يؤدى إلى تحقيق الهدف الأساسى فى احتواء أو تحييد أو استيعاب هذه القوى، حتى انتهى الأمر بالصدام معها فى نهاية عهد السادات.

ورغم أن المقارنة بين كل من عهدى عبد الناصر والسادات تكشف عن بعض أوجه الشبه فيما يتعلق بمسار العلاقة التى حكمت كلاً من النظام والمعارضة الإسلامية (ممثلة بشكل أساسى فى الإخوان المسلمين)، حيث بدأت

هذه العلاقة بفترة تعاون قصيرة، ومرت بمحاولات من جانب النظام لاتباع أساليب مختلفة للاحتواء، أو التحييد، أو الاستقطاب، ثم انتهت بالصراع والصدام، إلا أن الاختلاف يكمن فى أمرين: الأول، هو درجة استخدام النظام فى كل من العهدين للعامل الدينى فى إدارة الصراع السياسى، والذى وصل فى عهد السادات إلى معدل أعلى بحيث أثر على مجمل التجربة السياسية فى السبعينيات، والآخر، يتعلق بدرجة الهيمنة السياسية التى اتسم بها النظام فى العهدين، والتى بلغت درجة أكبر فى العهد الناصرى، بحيث أحكم النظام قبضته على عوامل الصراع السياسى والاجتماعى بكافة اتجاهاته، وانعكس ذلك على درجة التقييد السياسى التى مارسها على كافة القوى السياسية المعارضة ومن ضمنها الإسلامية، كما كان له قدرة أكبر على السيطرة على المؤسسة الدينية، بحيث حقق النظام قدراً أكبر من النجاح فى تطوير هذه المؤسسة وتوجيهها بما يتواءم مع أهدافه السياسية. واختلفت درجة هذه الهيمنة فى العهد اللاحق، بسبب الأزمة التى تعرض لها النظام فى ١٩٦٧، والتى اضعفت من قدرته على ممارسة نفس القدر من السيطرة السياسية التى مارسها فى فترات سابقة، فضلاً عن التحولات السياسية التى طرأت عليه فى السبعينيات.

لم تشكل استراتيجية النظام وسياساته تجاه المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس مبارك انقطاعاً كاملاً مع استراتيجية سلفه، وإن تميز هذا العهد بتحقيق قدر أكبر من حرية التعبير والنشاط أمام قوى المعارضة السياسية بشكل عام.

وتمثلت هذه الاستراتيجية فى السماح لهم بحرية نسبية فى ممارسة النشاط، والمشاركة فى العمل السياسى بما فى ذلك الانتخابات ولكن دون الاعتراف القانونى بالإخوان المسلمين كجماعة سياسية مستقلة. والواقع أنه رغم عدم تغير موقف النظام جوهرياً فيما يتعلق بمسألة الحظر القانونى المفروض على الجماعة منذ عام ١٩٥٤، إلا أنه من الناحية الفعلية أتاح لهم فرصة أكبر لحرية العمل السياسى تتجاوز ما شهده العهدان السابقان.

وتم تحقيق هذه الاستراتيجية من خلال السماح للإخوان المسلمين بالعمل

تحت مظلة الأحزاب السياسية الأخرى، وتمثيلهم لأول مره داخل مجلس الشعب، فضلاً عن عدم تغيير نشاطهم داخل النقابات المهنية.

ولكن على الرغم مما انطوت عليه استراتيچية النظام فى هذه الحقبة من محاولة هامة لاحتواء المعارضة الإسلامية، وبالتحديد التى يمثلها الإخوان، إلا أنها بدت غير كافية لإرضاء أهدافهم السياسية الرئيسية، ولذلك ظل الإخوان حريصين - طول الثمانينيات - على تمييز أنفسهم عن القوى السياسية أو الحزبية التى تحالفوا معها، حتى يبقى مطلبهم الخاص بالاعتراف بهم كجماعة سياسية مستقلة مطروحاً، وليشكل ضغطاً مستمراً على النظام، واستفادوا فى ذلك من تكثيف نشاطهم فى المجال الحزبى والبرلمانى والنقابى، وفى أوساط الحركة الطلابية والجمعيات الأهلية فضلاً عن نشاطهم الاجتماعى والخدمى، وربما كان هذا النشاط هو الوجه المقابل لتدهور أداء النظام على بعض المستويات خاصة الاجتماعية والخدمية من ناحية، وضعف وعدم فعالية الأحزاب السياسية الموجودة من ناحية أخرى.

إن ضعف الأحزاب والقوى السياسية الديمقراطية التى تشهدها عملية التحول الديمقراطى كانت النتيجة المنطقية لسيادة نظام حكم سلطوى لعقود طويلة. ولم يكن من المتوقع، رغم إقرار النظام بمبدأ التعددية السياسية والحزبية، أن تولد أحزاب حديثة تتمتع بفعالية سياسية، أو تكون لها قاعدة اجتماعية تعبر عنها فى هذه الفترة الزمنية القصيرة، وفى المقابل برز الدور السياسى للحركة الإسلامية، حيث أنها بخلاف الأحزاب امتلكت منابر هامة أعطتها فرصة للعمل والنشاط السياسى المستمر. وتمثلت هذه المنابر فى المساجد التى استخدمتها للتعبئة الجماهيرية ونشر خطابها السياسى دون حاجة إلى الحصول على اعتراف رسمى أو قانونى بها لمزاولة نشاطها السياسى، كما أنها بحكم طابعها "الشعبوى" populist لم تكن بحاجة للتنظيم وفق قاعدة اجتماعية متجانسة "Coherent social base" أسوة بالأحزاب.

وفى المقابل لعبت طبيعة الثقافة السياسية الحاكمة للمجتمع والتى مازال يغلب عليها الطابع التقليدى، دوراً هاماً فى دفع القوى الإسلامية، مقارنة بالأحزاب، حيث يجعل هذا الواقع الثقافى من العامل الدينى أحد الأسس للشرعية السياسية فى المجتمع، ذلك أن الثقافة السياسية مازالت لا تعرف بشكل متبلور "التمايز" differentiation وبالتالى فهى أقرب إلى الثقافة الجمعية أو الثقافة أحادية الجانب التى تتفق مع الاتجاهات والتنظيمات "الشعبوية"، بعبارة أخرى، إن هذه الثقافة مازالت بعيدة عن احترام القيم الفردية والتعددية، التى تقوم عليها الثقافة السياسية الحديثة فى النظم الديمقراطية.

وفى هذا المحيط الثقافى تبرز فعالية الخطاب السياسى الإسلامى، فسرعة انتشار هذا الخطاب لا ترجع فقط إلى المهارة السياسية والتنظيمية للقوى الإسلامية والحركات المعبرة عنها وحسب، ولكن ترجع أيضاً إلى طبيعة البيئة الثقافية التقليدية التى تتجاوب معه. فالحركات الإسلامية لا تنتظم كأحزاب سياسية بالمعنى الحديث، وهى بخلاف الأحزاب تستطيع استقطاب عدد كبير من الأنصار دون حاجة إلى تقديم برنامج سياسى أو اجتماعى لأنها تعبر فى النهاية عن ثقافة سائدة أو مزاج عام "mood". وباعتبارها حركة شعبوية فإنها تستطيع تحريك الجماهير إذا ما توافرت لها القيادة السياسية النشطة. وهذا العامل هو أحد الأسباب الهامة التى تفسر نجاحها السريع فى اكتساب الأصوات فى الانتخابات، حيث تعتمد على العناصر التقليدية لتجميع الناخبين، وهى كلها عوامل مثلت عنصراً إضافياً لإظهار قوة المعارضة الإسلامية.

ونصل من ذلك إلى أن دخول هذه المعارضة ممثلة بشكل أساسى فى الإخوان المسلمين مجال العمل السياسى فى الثمانينيات لم يؤد إلى اندماجهم الكامل فى العملية الديمقراطية، ولم يوجد مصالحة حقيقية بينهم وبين النظام.

وشهد مطلع التسعينيات بداية التحول عن بعض السياسات التى حددت الاستراتيجية السابقة. حيث سعى النظام إلى تحجيم النشاط السياسى للمعارضة الإسلامية من خلال استخدام الأداة القانونية والتشريعية فصدرت عدة

قوانين لهذا الغرض منها القانون الخاص بالنظام الانتخابى لمجلس الشعب فى ١٩٩٠ وقانون تنظيم الانتخابات فى النقابات المهنية فى ١٩٩٣. وهو الأمر الذى ترتب عليه تغيير فى توازنات القوى والتحالفات السياسية، وأدى فى الحالة الأولى إلى خروج الإخوان من مجلس الشعب بعد مقاطعتهم للانتخابات البرلمانية التى جرت فى ابريل ١٩٩٠.

وشكل هذا التحول نوعاً من المواجهة الضمنية بين الطرفين وإن لم تصل إلى حد الصدام، ويرجع ذلك ليس فقط إلى حرص كل منهما على تجنب المواجهة العنيفة، وإنما أيضاً إلى الاستراتيجية التى اتبعها النظام فى الثمانينيات، والتى أعطت له القدرة على تطبيق سياسة "المنح والمنع"، حيث لم يعترف بهم منذ البداية كجماعة سياسية مستقلة تتمتع بالمشروعية القانونية، فكان نزولهم إلى ساحة العمل السياسى مرهوناً إلى حد كبير بالقدر الذى سمح به النظام.

والواقع أن أزمة الإخوان المسلمين مع النظام لا ترجع فقط إلى عدم اعترافه القانونى بهم، فرغم أنهم لم يجدوا فرصتهم الكاملة فى المشاركة السياسية وفق تصورهم، إلا أن ذلك لا ينفى جوانب القصور الذى عانت منها جماعة الإخوان المسلمين نفسها، إذ على الرغم من النجاح الذى حققته فى مجال الممارسة السياسية طوال العقدين الماضيين إلا أن هذا النجاح ظل محدوداً، حيث لم يعكس أى تطور فكرى هام للجماعة، أو تبنيها لحركة إصلاح دينى كتلك التى عرفتها مصر فى منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد ظلت الجماعة على فكرها التقليدى والذى يحمل طابعاً محافظاً وليس مجدداً، ولعل هذا هو أحد جوانب القصور التى تعانى منها، فقبولها بمنهج الوسطية السياسية لم يعكس بالقدر نفسه نوعاً من الانفتاح الفكرى الذى يمكنها من التعامل مع الأفكار والاتجاهات الحديثة التى يزخر بها المجتمع، اضافة إلى مستوى الحركة الإسلامية اخفقت الجماعة فى استقطاب الأجيال الجديدة داخلها، والتى بقيت معبرة عن تيار الرفض السياسى الإسلامى الذى تشكل منذ ميلاد فكر سيد قطب، واختارت العنف منهجاً لفرض مشروعها السياسى بالقوة.

وقد فرض هذا السلوك السياسى العنيف من قبل الجماعات الإسلامية على النظام اللجوء إلى استخدام العنف فى مواجهتها، وإن كان هذا الخيار حمل العديد من المحاذير بسبب رغبة النظام فى الحفاظ على توجهه الديمقراطى، أى أن قدرته على اللجوء إلى استخدام وسيلة القمع فى مواجهة هذا النمط من المعارضة تظل محدودة، وترتبط بالتوجه السياسى العام للنظام.

ومن هنا فإن سياسة النظام منذ منتصف السبعينيات إزاء المعارضة الإسلامية بشقيها "المعتدل" والعنيف تتسم بنوع من "الوسطية"، فالتقييد السياسى على الإخوان المسلمين يقابله من الناحية الأخرى قدر من الانفراج السياسى فى التعامل معهم، وإفساح المجال أمامهم لحرية التعبير ومزاولة قدر كبير من النشاط السياسى، وبالمثل فإن اللجوء إلى استخدام العنف فى مواجهة الجماعات الإسلامية لا يصل إلى درجة القمع الشامل، أى أن هذه السياسات مازالت مختلطة تجمع بين الطابع السلطوى والتوجه الليبرالى. وهذه المزاوجة بين التوجهين تفرضها طبيعة المرحلة الانتقالية التى يمر بها النظام ولكنها قد تعرضه لضغوط متزايدة على المدى الطويل فهذه السياسة تعتمد فى الأساس على قدرة النظام على استخدام القدر المناسب من السياسات التى تعبر عن كل من التوجهين، وبحيث يرفق نقطة التوازن التى يعتمد عليها للحفاظ على الاستقرار، وهو ما يتطلب درجة عالية من المهارة السياسية من ناحية، ويفترض عدم تغيير أى من المعطيات القائمة تغييراً جوهرياً.

ولا شك أن طبيعة التحديات التى تفرضها المواجهة قد تجعل من توافر الشرط الأخير أمراً صعباً، فتصاعد أعمال العنف من قبل الجماعات الإسلامية، وازدياد الضغوط السياسية التى يمارسها الإخوان تجعل المعارضة الإسلامية فى مجملها أحد العناصر الأساسية الضاغطة التى تهدد بقلب معادلة التوازن التى يعتمد عليها النظام، وقد تضعه أمام أحد خيارين: الأول، هو الارتداد إلى الطابع السلطوى بما يعنيه من ازدياد اللجوء إلى التقييد السياسى على المعارضة

والاعتماد على أساليب القمع، وهو ما يهدد فى النهاية عملية التحول الديمقراطى برمتها. والآخر، هو إجراء المزيد من الإصلاح السياسى والاقتصادى والاجتماعى لاستيعاب هذه القوى وإدماجها فى العملية السياسية، ومعالجة الأسباب التى تساعد على ازدياد ظاهرة العنف لمحاصرتها والتضييق عليها. ولا يمكن تصور تحقيق البديل الأخير إلا فى حال تغيير قوى المعارض الاسلامية على وجه التحديد من أساليب عملها التى تتنافى فى كثير من الأحوال مع القواعد الديمقراطية المتعارف عليها.

وقد يبدأ الإصلاح السياسى بتوسيع قاعدة المشاركة السياسية من خلال إلغاء بعض القوانين التى تضع قيوداً على حرية العمل السياسى وعلى رأسها تلك الخاصة بتشكيل الأحزاب السياسية، وتنظيم الانتخابات أى قوانين مباشرة الحقوق السياسية، وقد ينتهى على المدى الطويل بتعديل أو تغيير الدستور، وقد يؤدى هذا الإصلاح إلى اتساع المجال أمام نمو قوى سياسية جديدة تضمن التوازن والتجديد فى الحياة السياسية والحزبية. فربما يكون أحد مثالب القانون الحالي هى القيود العديدة التى يضعها أمام الأحزاب والقوى السياسية بحيث تمنع "التمايز" السياسى بينها وهو شرط أساسى لقيام تجربة حزبية سليمة على أساس ديمقراطى، فهذه القوانين تلزم كافة الأحزاب بالتعبير عن أغلب الاتجاهات السياسية فى آن واحد بدءاً باتجاه ثورة يوليو، مروراً "بثورة التصحيح"، وأخيراً مبادئ "الشريعة الإسلامية"، ولا شك أن هذه القيود أثرت على حالة الجمود السياسى التى تعانى منها الحياة الحزبية والتى أدت فى المقابل إلى نمو المعارضة الإسلامية خارج الإطار الحزبى والقانونى.

كما أدى هذا الواقع إلى زيادة حدة الاستقطاب السياسى بين النظام والقوى السياسية الإسلامية بحيث بديا الفاعلين الرئيسين فى العملية السياسية، وذلك فى غياب فعالية القوى السياسية الأخرى التى يعتبر وجودها لازماً لإحداث التوازن المطلوب لقيام تعددية سياسية حقيقية تحول دون فرض اتجاه بعينه على الحياة السياسية بشكل ينتفى معه من الناحية الفعلية حرية الاختيار.

والواقع أن السياسة التى اتبعها النظام فى الفترة السابقة تجاه المعارضة الإسلامية، والتى رفضت الاعتراف لهم بحق التنظيم السياسى المستقل قد قابلها على الناحية الأخرى اتباع أساليب عديدة للاحتواء استلزمت الكثير من التنازلات السياسية لصالح هذه القوى على حساب القوى السياسية الأخرى، وأفضت فى النهاية إلى ازدياد قوتها وتأثيرها السياسى دون أن تؤدى إلى إرضائها واستيعابها، بل على العكس فقد أثرت هذه السياسة على القوى السياسية والحزبية الأخرى بحيث تسابقت جميعها على إضفاء نوع من الشرعية الدينية على برامجها وخطابها السياسى وهو ما أفقدها كثيراً من عناصر "التمايز"، والاختلاف.

وفى المقابل فإن مواجهة ظاهرة العنف، وفق هذا المنهج الإصلاحى لابد وأن تتجاوز حدود السياسة الأمنية، فانتشار هذه الجماعات مازال يعبر عن أزمة تخفى وراءها العديد من الأسباب الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية، حتى وإن اتخذت طابعاً دينياً. فهذه الجماعات مازالت تستقطب أنصاراً لها من نفس الشرائح الاجتماعية التى أتت منها، والتى تتحدد بشكل أساسى فى الشرائح الدنيا للطبقة الوسطى والمهاجرين من الريف إلى المدينة، كما أنها تتركز جغرافياً فى مناطق متشابهة من حيث درجة التأخر الاقتصادى والاجتماعى ومستوى المعيشة سواء فى الصعيد أو فى المناطق الفقيرة فى المدن. وهى مؤشرات تؤكد على أن هذه البيئة تساعد على تقبل أفكار وعمل هذه الجماعات، كما تؤكد على أن من تستقطبهم هم من أكثر الفئات الاجتماعية شعوراً بالحرمان، خاصة وأن أغلبهم قد نالوا قدراً من التعليم زاد من طموحاتهم وتطلعاتهم دون أن يقابله على الجانب الآخر إشباع لهذه الطموحات.

هذه المؤشرات الاجتماعية تطرح قضيتين رئيسيتين: الأولى، هى ضرورة الاهتمام بتطوير هذه المناطق التى تعانى من التأخر الشديد وبالتحديد المناطق الريفية، فإهمال الريف لابد وأن يؤدى فى النهاية إلى نوع من الثورة الصامتة على المدينة، وقد جسدت الجماعات الإسلامية جانباً من هذا التمرد الكامن، الذى يزيد منه عدم قدرتها على التكيف النفسى والاجتماعى مع قيم المدينة. والأخرى،

هى قضية التعليم، فهذه المؤشرات الاجتماعية تكشف بدورها عن عمق الآثار السلبية التى ترتبت على سياسات التعليم التى التزمت بها الدولة حيث أفضت إلى ازدياد أزمة "التحضر" بسبب دفعها لعوامل الهجرة الداخلية من الريف إلى المدن حيث توجد الجامعات، بكل ما تحمله هذه الأزمة من أسباب كامنة للتوتر وعدم الاستقرار الاجتماعى، ويرجع ذلك فى جانب هام منه إلى العلاقة العكسية بين ازدياد عدد المتعلمين الجامعيين وعملية الحراك الاجتماعى، فالتوسع الكمى فى التعليم الجامعى لم يؤد - كما هو مفترض نظرياً - إلى دفع هذه العملية إلى أعلى (أى الانتقال عبر التعليم من شريحة اجتماعية إلى شريحة أخرى تعلوها فى السلم الاجتماعى) وإنما أدى إلى مزيد من الإحباط الاجتماعى عند قطاع عريض من الجامعيين خاصة من ذوى الأصول الريفية، لأن التعليم زاد من درجة الوعى والتطلع عند هذه القطاعات دون أن يخلق لها فرص العمل ومستوى المعيشة التى تضمن استمرار دفع عملية الحراك الاجتماعى إلى أعلى، وكذلك الحال بالنسبة للتعليم الفنى، الذى لم يستوعب خريجيه بحيث يدمجهم مباشرة فى العملية الإنتاجية، فعانى قطاع عريض من هذه الفئات من البطالة أو البطالة المقنعة، وكلها أسباب تفضى إلى الشعور بالإحباط.

ومن ثم فإن انخراط فئات من الأجيال الجديدة إلى الجماعات الإسلامية بما تشكله من مظهر للرفض والتمرد والعنف يرتبط بحالة الحرمان النسبى الذى تعانى منه هذه الفئات.

هذه الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بصعود الدور السياسى للحركة الإسلامية كحركة معارضة فى مصر تكشف عن أزمة التحول الديمقراطى التى بدأت بإقرار التعددية السياسية والحزبية فى السبعينيات، وما صاحبها من ظهور المعارضة السياسية ذات الطابع الدينى التى مثلتها هذه الحركة، والتى بدأت تمثل منذ عقد الثمانينيات - وعلى اختلاف فصائلها وتياراتها - التحدى الرئيسى أمام الاسقرار السياسى والاجتماعى اللازم لتحقيق الديمقراطية. ورغم اختلاف وسائل وأساليب مواجهة السلطة لهذا التحدى إلا أن هذه الأساليب تدخل ضمن المعالجات الجزئية والسياسات قصيرة

المدى.

فالتحدى الذى تمثله الحركة الإسلامية لا يقف عند مجرد كونها قوة معارضة سياسية لا تحظى بالمشروعية القانونية (حال الإخوان المسلمين)، أو حركة رفض اجتماعى (جماعات العنف الإسلامية) فهى وإن كانت تعبر عن هذا التوصيف أو ذاك إلا أنها تزيد على ذلك فيما تُجسده من أزمة تتعلق بطبيعة المجتمع وبدرجة تطوره وبمدى تحديثه. إن التحول إلى الديمقراطية هو عملية تراكمية، ولا يمكن أن تتحقق إلا كنتاج تاريخى لعملية التطور المجتمعى، ولذلك فإن إقرار النظام بمبدأ التعددية السياسية والحزبية ليس معياراً كافياً لإحداث التحول الديمقراطى، فتحقيق الديمقراطية فى المجال السياسى يرتبط بدرجة النمو الاقتصادى والاجتماعى فضلاً عن طبيعة الثقافة السياسية السائدة، بمعنى آخر لا يمكن تصور إمكانية الوصول إلى نظام ديمقراطى مكتمل دون توافر هذه الشروط الأخرى، فالديمقراطية لم تتحقق عبر التاريخ إلا من خلال المجتمعات الرأسمالية التى حققت قدراً متقدماً من التطور الاقتصادى، وهذا يعنى أن تحقيقها فى مصر سيظل مرهوناً بدرجة التطور الاقتصادى الرأسمالى، وهذا معيار أساسى لتحقيق الديمقراطية فى المجال السياسى.

وفى المقابل فإن تحديث الثقافة السياسية يظل هو الآخر شرطاً لازماً لدفع عملية التحول الديمقراطى، وأحد المعايير الهامة لتحديث الثقافة السياسية يرتبط بدرجة تأكيد هذه الثقافة على الحريات الفردية المدنية إلى جانب الحريات العامة، وكما يرتبط بطبيعة النظام السياسى ودرجة تطوره والشرعية السياسية التى يعتمد عليها، فالشرعية السياسية للنظام مازالت تعتمد فى جانب هام منها على المصادر التقليدية والتى يأتى فى مقدمتها الدين، وهو ما يجعله - أى العامل الدينى - دائماً فى قلب عملية الصراع السياسى، وبالتالى فإن التحديث التدريجى للنظام السياسى وللشرعية التى يعتمد عليها، والتى يجب أن تستمد من أدائه فى المجالات السياسية والاجتماعية المختلفة سيعمل فى النهاية على تطوير الثقافة السياسية. وهى مرحلة ضرورية لتحقيق النظام الديقراطى وترسيخ قواعده.

قائمة بالمراجع

أولاً: الكتب :

(١) باللغة العربية .

- أبو الأعلى المودودى، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (الرياض : الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).
- ــــــــــ نظرية الإسلام والسياسية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
- ــــــــــ الحكومة الاسلامية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤).
- ــــــــــ نظرية الإسلام وهدفه (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧).
- أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، مصر والعسكريون (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول، ١٩٨٤).
- ــــــــــ قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش فى السلطة (القاهرة: دار الموقف العربى، ط٢، د.ت.).
- د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، ترجمة إكرام يوسف (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩١).
- إسرائيل التمان (محرر)، النظام الحاكم والمعارضة فى مصر فى عهد السادات (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، د.ت).
- ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧).
- السيد سابق، عناصر القوة فى الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٦٣).
- السيد يسين، و د. على الدين هلال (إشراف)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤: دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٦).
- ــــــــــ الاتجاهات الجديدة فى مجلس الشعب (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٦).
- أنور السادات، البحث عن الذات؛ قصة حياتى (القاهرة: المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، د.ت).
- أنور محمد، السادات والبابا: أسرار الصدام بين النظام والكنيسة (القاهرة: دار أيه. أم. للنشر، ١٩٩٠).
- برهان الدين دلو، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى (بيروت: دار الفارابى، ١٩٨٥).
- حسن أبو باشا، مذكرات فى الأمن والسياسة (القاهرة: دار

الهلال، ١٩٩٠).
- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٩).
- ـــــــ، رسالة المؤتمر الخامس (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧).
- ـــــــ، إلى شباب العالم الإسلامي (بيروت: دار القلم، ١٩٧٤).
- د. حسن هويدي، الشورى في الإسلام (الكويت: المنار الإسلامية، ١٩٥٧).
- د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).
- د. حسين مؤنس، عالم الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣).
- جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر جذورها وأسبابها (القاهرة: المركز العربي للصحافة والنشر، ١٩٨٠).
- دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة على مقلد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣).
- رفعت السعيد، حسن البنا متى وكيف ولماذا؟ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٧).
- رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩).
- رفيق حبيب، المسيحية السياسية في مصر: مدخل إلى التيارات السياسية لدى الأقباط (القاهرة: يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠).
- ريتشارد ميتشيل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٧).
- د. زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨ (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٧٩).
- د. زينب رضوان، التعليم الديني في مصر (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، سلسلة المكتبة الثقافية، ١٩٩٢).
- د. سعد الدين ابراهيم (محرر)، المجتمع والدولة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).
- ـــــــ (وآخرون)، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).
- ـــــــ (محرر)، مصر في ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٧ دراسات في التنمية والتغير الإجتماعي (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١).
- ـــــــ عروبة مصر: حوار السبعينيات (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٨).
- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة الثمانينيات (القاهرة: البداية للنشر والتوزيع،

١٩٨٦).
- صلاح أبو اسماعيل، الشهادة (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤).
- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤).
- ـــــــــ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٢).
- د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية: دراسة مقارنة (بيروت: منشورات المكتبة العربية، ١٩٨٠).
- د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى فى الإسلام (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٢).
- ـــــــــ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦).
- د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعى والسياسى فى مصر منذ قيام ثورة ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٨).
- ـــــــــ، تطور الحركة الوطنية فى مصر ١٩١٨ - ١٩٣٦ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٣).
- ـــــــــ، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى (القاهرة: مؤسسة روزا اليوسف، ١٩٨٢).
- عبد اللطيف مشتهرى، هذه دعوتنا (القاهرة: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية، ١٩٧٩).
- عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الموقف العربى، ١٩٨١).
- عبد المتعال الصعيدى، السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٢).
- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (الكويت: المنار، د.ت.).
- عطية الصيرفى، عسكرة الحياة العمالية والثقافية فى مصر (القاهرة: د.ت.).
- د. على جريشه، أركان الشرعية الإسلامية: حدودها وأثارها (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٧).
- د. على الدين هلال (محرر)، تجربة الديمقراطية فى مصر ١٩٧٠ - ١٩٨١ (القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٢).
- ـــــــــ، السياسة والحكم فى مصر: العهد البرلمانى ١٩٢٣ - ١٩٥٢ (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧).
- على محمد حبيب البصرى الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٣).
- عمر التلمسانى، أيام مع السادات (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤).

- د. عواطف عبد الرحمن، دراسات في الصحافة المصرية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
- غالي شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).
- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).
- فؤاد مطر، بصراحة عن عبد الناصر: حوار مع محمد حسنين هيكل (بيروت: دار القضايا، ١٩٧٥).
- د. كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٥).
- ــــــــــ، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠).
- د. ماجدة علي صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١ (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢).
- ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢).
- محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤).
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ط٧، ١٩٨٣)
- د. محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٥).
- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩).
- د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).
- ــــــــــ، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣).
- ــــــــــ، الإسلام والثورة (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ١٩٨٣).
- محمد فؤاد حجازي، التغيير الاجتماعي (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٧٨).
- محمود بابللي المحامي، الشورى في الإسلام (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨).
- د. مصطفى كامل السيد (محرر)، حتى لا تنشب حرب عربية عربية أخرى: من دروس حرب الخليج (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢).
- ــــــــــ، المجتمع والسياسة في مصر: دور جماعات

الضغط في النظام السياسي المصري (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).
- د. مصطفى كامل وصفي، مصنفة النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٧٧).
- ______ النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٧٤).
- د. مصطفى الفقي، الأقباط في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥).
- د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠).
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٣).
- د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين (بغداد، د.ن، ١٩٨٧).
- د. نزية نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر (بيروت: مركز دراسات الوحده العربية، ١٩٨٩).
- د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي والإسلامي (القاهرة: مكتبة الملك فيصل، ١٩٨٥).
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢).
- د. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).
- وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية (القاهرة: مطابع مدكور، ١٩٧٦).
- د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية - القاجارية (القاهرة: المركز العربي الدولي للنشر والترجمة، ١٩٩٠).
- وحيد رأفت، فصول من ثورة ٢٣ يوليو (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧).
- د. وحيد عبد المجيد، الأحزاب المصرية من الداخل ١٩٠٧ - ١٩٩٢ (القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ١٩٩٣).
- د. يحيى هويدي، تاريخ فلسفه الإسلام في القارة الافريقية (القاهرة: ١٩٦٥).
- د. يونان لبيب رزق، قصة البرلمان المصري، كتاب الهلال، عدد ٤٨٣ (القاهرة: دار الهلال مارس، ١٩٩١).
- ______ الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، كتاب الهلال، عدد ٤٠٨ (القاهرة: دار الهلال ديسمبر، ١٩٨٤).

(ب) باللغة الإنجليزية:

- Almond, Gabriel, and Verba, Sidney, **The Civic Culture**, (Princeton: Princeton University Press 1963).
- Ansari, Hamied, **Egypt: The Stalled Society**, (Albany: New York State University Press,1986).
- ArJomand, Said Amin, (ed.) **From Nationalism to Revolutionary Islam**, (New York: New York State University Press, 1984).
- Ayubi, Nazih N. M., **Bureaucracy and Politics in Comtemporary Egypt**, (London : Inthaca Press, 1980).
- Berger, Moroo, **Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion**, (London: Cambridge University Press 1970).
- Binder, Leonard, **In a moment of Enthusiasm: Political power and the Second Stratum in Egypt**, (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- Christenson, R. M., **Ideologies and Modern Politics**, (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1972).
- Cooper, M. N., **The Transformation of Egypt**, (London: Groom Helm, 1982).
- Curtis, Michael (ed.), **Religion and Politics in the Middle East**, (Boulder Co.: Westview Press, 1987).
- Dahl, R., (ed.), **Regimes and Opposition**, (New Haven ; Yale University Press, 1973).
- ----------------------, **Polyarchy**, (New Haven: Yale University Press, 1971).
- ----------------------, **Political Opposition in Western Democracies**, (New Haven: Yale University Press, 1950).
- ----------------------, **Politics, Economics and Welfare**, (New York: Harper and Row, 1957).
- Dawson, G. Gettys, **An Introduction to Sociology**, (New York: The Ronald Press. 1935).
- Dessouki, Ali E. Hillal (ed.), **Islamic Resurgence in the Arab World**, (New York: Praeger, 1982).
- Engelhardt, E., **Turquie et le Tanzimat**, (Paris, 1984).
- Esposito, John L., (ed.), **Islam and Development: Religion and social Political Change**, (New York: Syracuse University Press,1980).
- Farsoun, Samih K., (ed.), **Arab Society: Continuity and Change**, (London: Groom Helm, 1985).
- Grauford Y., **Ideology and Development in Africa**, (New York: Yale University Press, 1982).
- Grenstein, Fred. I., (ed.), **Macro-Political Theory**, (Berkley: University of California Press, 1975).

Protest, Reform and Revolt: a Reader in Gusfield, Joseph, R., (ed.), -
, (New York: Johen Wiley & Sons Inc., 1970).**Social Movements**

The Political Mobilization of Peasents: A study of on Harik, Iliya, -
, (Bloomington: Indiana University Press, 1974).**Egyptian Community**

The Egyptian Politics under Sadat: The Post - Hinnebush, R. A., -
,**Populist Development of an Authoritarian - Modernizing State**
(Combridge: Cambridge University Press, 1985).

, (London:**Political Perspectives on the Muslim World** Hussein, Assaf, -
The MacMillan Press, Ltd., 1984).

Egypt: Aspect of President Anwar AL Sadat's Israeili, Raphael, -
, (Jerusalem: The Magness Press, 1981).**Political Thought**

, (New York: The Century**Contemporary Social Movements** Jerome, Davis, -
Com. 1930).

Le Prophéte et Pharaon: les mouvements Islamistes Kepel, Gilles, -
, (Paris: Editions la decouverte, 1984).**dans l'Egypte Contemporaine**

Political Parties and La Palombara, Joseph and Weiner Myron (eds.), -
(Princeton: Princeton University Press 1965). **Political Development**

(New York: Barnes & Noble, Inc. **Principles of Sociology** Lee, M. Alfred, -
1964).

,**Political Elites in the Middle East** Lenczowski, George, (ed.), -
(Washington D. C.. American Enterprise Institute for Public Policy Research,
1975).

Authoritarianism and Corporatism in Latin Malloy, James M. (ed.), -
, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977).**America**

, (London: The**, Faith and Power: The Politics of Islam**Mortimer, Edward -
Thetford Press, 1982).

Transitions from O'donnell, Guillermo and Shimitter, Philippe, -
Authoritarian Rule: Tentative conclusions about Uncertain
, (Baltimore: The Johns Hopkins Univeristy Press, 1986).**Democraties**

, (New York: The free Press Clencoes,**The Social System** Parsons. Talcott. -
1951).

, (New Jersy: Transaction**Egypt: The Praetorian State** Perlmulter, Amos, -
Books, 1974).

, (London:**Islam in a World of Nation States** Piscatori, James P., (ed.), -
Cambridge University Press, 1986).

Politics and Social Polsby, Nelson, Dentler, Robert, and Smith, Paul, (eds.), -
(Boston: Houghton Mifflin, 1963). **Life**

, (London: The Macmillan**Theories of Underdevelopment** Roxborough, Ian, -
Press Ltd., 1979).

, (New York: Appleton Contury Crofts,**Social Movements** Rudolf, Herberle, -
Inc., 1951).

- , (NewReligion and Political Modernization Smith, Donald Eugene (ed.), Haven: Yale University Press, 1974).
- , (New Jersey: PrincetonFoundations of Modern Sociology Spencer, M., Hall, 1979).
- ,Egypt: Fragmentation of the Political order Springborg, R., Mubarek's (Boulder Co., Westview Press, 1989).
- Political Elites and Political Development in the Tachau, Frank, (ed.), , (New York: Schenkman Pub. Co., 1975).Middle East
- ,The History of Egypt from Mohamed Ali to Mubarek Vatikiotis, P. J., (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985).
- Arab and Regional Politics in the Middle ,--------------- , (London: Groom Helm, 1984).East
- The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Waterbury, John, , (Princeton: Princeton University Press, 1984).Economy of two Regimes

ثانياً: الدوريات :

(١) باللغة العربية .

- أمانى قنديل، "التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر"، قضايا فكرية الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩.
- حسنين توفيق ابراهيم، ظاهرة العنف السياسى فى مصر، دراسة كميه تحليليه مقارنه ١٩٥٢ - ١٩٨٧، المستقبل العربى، العدد ١١٧، ١١/١٩٨٨.
- السيد يسين، "التوازن الطبقى فى فكر النخبة السياسية بين الإدراك والممارسة"، مجلة الفكر العربى، العدد ٢ - ٥، سبتمبر - نوفمبر ١٩٧٨.
- عبد العليم محمد، "الخطاب الساداتى: دراسة فى بعض المفاهيم الأساسية"، مجلة المنار، عدد ١٢، سبتمبر - ديسمبر ١٩٨٥.
- عادل غنيم، "حول قضية الطبقة الجديدة"، الطليعة، مجلد ٤، فبراير ١٩٦٨.
- د. فؤاد مرسى، "البورجوازية الصغيرة: الوضع الطبقى والموقف الفكرى"، الطليعة، مجلد ٥، يوليو ١٩٦٥.

(٢) باللغة الإنجليزية .

- Asian and African Altmen, Israel, "Islamic legislation in Egypt in the 1970's" , 13, (3) November. 1979.Studies
- Internationl Ansari, Hamied,"The Islamic Militant 's in Egyptian Politics" , 16, (1) March, 1984.Journal of Middle East Studies

- **The Middle** Borbwick, Bruce M., "Religion and politics in Israel and Egypt", , Vol. 33, (2) Spring 1979.**East Journal**
- Buttner Freidemen," Political Stability Without Stable Institutions: The , 20, (1) March 1979.**Orient** Retraditionalization of Egypt 's Policy",
- Carré, Olivier, "Le Combat pour Dieu et l'etat Islamique Chez Sayed Quotb **Revue Française du science** l'inspirateur du Radicalisme actuel", , 33, (4). Août 1983.**Politique**
- Cooper. Mark."Egyptian State Capitalism in Crisis: Economic Politics and Political ,**International Journal of Middle East Studies** Interests 1967-1971" ١٩٧٩, ١٠,
- Dackmejian, R. Hrair, "The Arab Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, **The Middle East** Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternative" , Vol. 34, (1), Winter 1980.**Journal**
- Greem, J. D., "Islam, Religion, Politics and Social Change: A review Article" , Vol. 27, (2), April 1985.**Comparative Studies in Society and History**
- , (4)**ESPRIT** Hanafi, Hassan,"The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", Avril 1982.
- Heaphery, James, "The Organization of Egypt : Inadequacies of an non- Political , Vol. 16, January 1966.**World Politics** Model for Nation Building"
- Ibrahim, Saad Eddin, "An Islamic Alternative in Egypt: the Muslim Brotherhood and , Vol. 4, (1-2) Print. 1982.**Arab Studies Quarterly** Sadat".
- Kepel Gilles,"Les Groupes Islamiques en Egypte: Flux et reflux 1981-1986", , Juin 1986.**Politique Etrangére**
- Kramer,Gudren,"The Change of Paradigm Political Pluralism in Contemporary , (41-42) October 1987 - March 1988.**Peuples Mediterrannéens** Egypt,"
- Mathari, Gezia, "Le Neo-Wafd et les fréres Musulmans: Alliance opportuniste ou , (1) 1985.**Etudes Internationales** nouvelle Ideologie ?,"
- Moore, Clement M., "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The Cace of ,Vol. 6, No. 2, January 1974.**World Politics** Nasser's Egypt ",
- Mustapha, Hala, "Les forces Islamiques et l'experience Democratique en Egypte", , Le Caire 1992.**Dossier du CEDEJ**
- **India** Radeep, Seen. P., "Party System under Sadat: Change or Continuity?", , 37(3). Sep. 1981.**Quarterly**
- ,**Middle Eastern Studies** ",**Between Arabism and Islam**Vatikiotis, P. J., " Vol. 22, No. 4, October 1986.
- **Middle Eastern** Warburg, Gabriel R., "Islam and Politics in Egypt 1952-1980", , 18(2) Avril 1982.**Studies**

ثالثاً: دراسات وأعمال غير منشورة :

- أسامه الغزالى حرب، **التخلف والظاهرة الحزبية**، **رسالة**

دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٥.
- رباب الحسيني، **موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث: دراسة حالة مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١**، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم اجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٧.
- صلاح سالم صالح، المنافسة الحزبية في مصر ١٩٧٦ - ١٩٩٠، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.
- إبراهيم إمام يوسف، محمد عبد العاطي علي، **الخدمات التي تقدمها الهيئات الأهلية الحكومية للشباب**، الندوة القومية للشباب، وزارة الشؤون الاجتماعية بالتعاون مع الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، منظمة اليونيسيف، القاهرة، ١٤/١٦ يناير ١٩٨٦.
- منار الشوربجي، **المنظور الدستوري والقانوني**، ورقة مقدمه إلى المؤتمر الأول لشباب الباحثين في العلوم السياسية بعنوان المنظور السياسي في مصر ١٩٨٢ - ١٩٩٢. مركز البحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٧ - ١٩ أكتوبر ١٩٩٣.
- **ندوة الحركات الدينية المتطرفة**، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٤/١٠/١٩٧٩.

رابعاً: تقارير سنوية :

- التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٩٠ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩١).
- التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٩ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩٠).
- التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٧ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٨٨).
- التقرير السنوي للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ١٩٩٣).
- التقرير السنوي للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ١٩٩٢).

خامساً: وثائق :

(١) وثائق منشورة :

- مجموعة منتقاة من خطب الرئيس أنور السادات في الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٨١.

- د. أحمد كمال أبو المجد (تقديم)، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢).

(٢) وثائق غير منشورة :

- شكرى مصطفى، "الخلافة" (د.ت. د.ن).
- صالح سريه، "رسالة الإيمان" (نشرة اتحاد طلاب كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٧).
- طارق الزمر، "فلسفة المواجهة" (د.ت. د.ن).
- كمال السعيد حبيب، "حركة الاحياء الإسلامى" (د.ت. د.ن).
- محمد عبد السلام فرج، "الفريضة الغائبة" (د.ت. د.ن).
- "الجهاد والعمل الثورى" (دون مؤلف، د.ت، د.ن).
- "ميثاق العمل الإسلامى" (د.ت. د.ن).

سادساً: المجلات والصحف :

(١) اعداد منتقاة من المجلات التالية :

- الأزهر
- الاعتصام
- التصوف الإسلامى
- الدعوة
- الهدى النبوى
- روزا اليوسف.
- منبر الإسلام

(٢) اعداد منتقاة من الصحف التالية :

- الأحرار
- الأخبار
- الأهالى
- الأهرام
- الأهرام الاقتصادى
- الأهرام المسائى
- الجمهورية
- الحياة
- الشعب
- اللواء
- النور
- الوفد
- مايو

الكتاب في سطور

يقدم هذا الكتاب تحليلا لطبيعة العلاقة بين النظام السياسى والحركات الإسلامية المعارضة ، فى إطار التحول الديمقراطى التقدمى الذى شهدته مصر منذ السبعينيات.

ويكشف من خلال هذا التحليل أبعاد العلاقة المتشابكة تاريخيا وسياسيا واجتماعيا ، حيث يعود إلى جذور علاقة نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ بحركة الإخوان المسلمين أولى الحركات السياسية الإسلامية المعارضة ، والتى لعبت العوامل السياسية إلى جانب الانتماء الاجتماعى لكل من نخبة النظام وجماعة الإخوان المسلمين دورا هاما فى تحديد مسار هذه العلاقة فى العهدين اللاحقين .

كما تعمد الدراسة المقدمة إلى تقديم تحليل سياسى اجتماعى لظاهرة العنف السياسى المرتبطة بالجماعات الإسلامية المعاصرة ، على ضوء التطورات الداخلية التى شهدتها الحركة الإسلامية منذ الستينات من ناحية ،وتطور علاقتها بالنظام منذ السبعينيات من ناحية أخرى .

وتعتمد الدراسة على منهج وظيفى مقارن يسعى للكشف عن الأبعاد المختلفة للظواهر السياسية موضع التحليل ، وكشف العلاقات السببية بينها ، وأساليب التعامل مع الضغوط المختلفة التى تولدها عملية التغيير السياسى والاجتماعى التي يشهدها المجتمع .

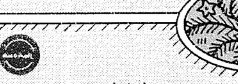
المؤلفة في سطور

من مواليد القاهرة ١٩٥٨. حاصلة على الدكتوراة فى العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة فى ١٩٩٤.

تعمل حاليا رئيسا لوحدة النظم السياسية فى مركز الدراسات السياسية بمؤسسة الأهرام .

صدر لها من المركز كتاب " الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف" فى عام ١٩٩٢ .

لها العديد من الدراسات والمقالات فى كتب ودوريات وصحف مصرية وعربية وأجنبية.



تصدر هذه السلسلة عن مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات
٤ ش ٩ ب المعادي - ت ٣٧٥٢٠٣٣
مدير المركز والمشرف على السلسلة : فريد زهران

هذه السلسلة تهتم أولاً وأخيراً بمصر فى مواجهة المناخ المشبوه الذى يحاول أن يتجاهل مصر وينفى عنها وجودها الحضارى المتميز ودورها الفريد فى المنطقة .. بل وفى العالم بأسره .